



**You have downloaded a document from
RE-BUS
repository of the University of Silesia in Katowice**

Title: Czytanie : o pożytkach i szkodliwości lacanizmu dla badań literackich

Author: Dawid Matuszek

Citation style: Matuszek Dawid. (2015). Czytanie : o pożytkach i szkodliwości lacanizmu dla badań literackich. Praca doktorska. Katowice : Uniwersytet Śląski

© Korzystanie z tego materiału jest możliwe zgodnie z właściwymi przepisami o dozwolonym użytku lub o innych wyjątkach przewidzianych w przepisach prawa, a korzystanie w szerszym zakresie wymaga uzyskania zgody uprawnionego.



UNIWERSYTET ŚLĄSKI
W KATOWICACH



Biblioteka
Uniwersytetu Śląskiego



Ministerstwo Nauki
i Szkolnictwa Wyższego

Uniwersytet Śląski w Katowicach

mgr Dawid Matuszek

Czytanie.

**O pożytkach i szkodliwości lacanizmu
dla badań literackich**

Praca doktorska napisana pod kierunkiem
prof. zw. dr hab. Krzysztofa Kłosińskiego

Katowice 2015

Praca naukowa finansowana ze środków Narodowego Centrum Nauki realizowana w ramach projektu *Męskość w literaturze i kulturze polskiej od XIX wieku do współczesności*. Projekt nr 2013/08/A/HS2/00058.

Spis treści

Wprowadzenie (Co nam zostało z Jacques'a Lacana?)

I. Teoretycznie

1. *a* jak rewolucja
2. Ekstymność psychoanalizy, czyli pochwała bezdomności
3. „Ojcie, czyż nie widzisz, że czytam?”
4. Zapomnieć wszystko
5. Aktywność potworna

II. Praktycznie

6. Nic, ale... Notatka na marginesie pewnej historii
7. – Kto ty jesteś? – Mały Hans
8. Stefan Muzykant
9. Gorszyciel. Schulz i zawodowi czytelnicy

Konkluzja (Czyta się w ostateczności)

Wprowadzenie

(Co nam zostało z Jacques'a Lacana?)

punctum może być źle wychowane

Roland Barthes¹

W 2001 roku na pytanie „co nam zostało z psychoanalizy?” Danuta Danek odpowiedziała: „Nic – lub prawie nic. Wszystko dopiero przed nami. Ale gorąco zniechęcam”². Swoją teatralny defetyzm autorka uzasadniała wtedy brakiem kompetentnych przekładów podstawowych prac psychoanalitycznych oraz niemożliwością poznania psychoanalizy w sposób warsztatowy, „od wewnątrz”, we własnych procesie analitycznym.

Zadajmy jednak inne pytanie: co w 2015 roku nam, polskim badaczom i badaczkom literatury, zostało z Jacques'a Lacana? Wszystko – lub prawie wszystko. Slavoja Žižka. W polskim dyskursie humanistycznym zaistniało rzecz jasna kilka prac zbiorowych dotyczących Lacana i lacanizmu, zarówno z zakresu literaturoznawstwa (*Wokół Freuda i Lacana: interpretacje psychoanalityczne*³; *Psychoanalityczne interpretacje literatury*⁴), jak i filozofii, socjologii czy nauk politycznych (*Polityczność psychoanalizy. Freud – Lacan – Žižek*⁵). Na węższym polu filologii od lat konsekwentnie działa choćby Jan Potkański, który cały swój teoretyczny projekt – w największym skrócie: badanie związków literatury z kształtowaniem się podmiotowości – buduje w oparciu o nauczanie francuskiego psychoanalityka, a jednocześnie to nauczanie twórczo rozwija (*Sobowtór: Różewicz a psychoanaliza Jacquesa Lacana i Melanii Klein, Parabazy wpływu. Iwasz-*

¹ R. Barthes: *Światło obrazu*. Przeł. J. Trznadel. Warszawa 2008, s. 78.

² D. Danek: *Co nam zostało z psychoanalizy*. W: *Sporne i bezsporne problemy współczesnej wiedzy o literaturze*. Red. W. Bolecki, R. Nycz. Warszawa 2002, s. 32.

³ *Wokół Freuda i Lacana: interpretacje psychoanalityczne*. Red. L. Magnone, A. Mach. Warszawa 2009.

⁴ *Psychoanalityczne interpretacje literatury: Freud, Jung, Fromm, Lacan*. Red. E. Fiała, I. Piekarski. Lublin 2012.

⁵ *Polityczność psychoanalizy. Freud – Lacan – Žižek*. Red. K. Kłosiński, D. Matuszek. Katowice 2014.

kiewicz, Bloom, Lacan, *Epoka spojrzenia: literatura i społeczeństwo nowego kapitalizmu*⁶). Mniej konsekwentnym, bo przyczynkowym, ale przez to znacznie bardziej inwencyjnym lacanistą jest Krzysztof Kłosiński, którego zarazem psychoanalityczne, jak i dekonstrukcyjne lektury Orzeszkowej (*Caca. Inny w Nad Niemnem*) czy Różewicza (*Imię Róży*)⁷ uczyniły z Lacana klasyka polskiego literaturoznawstwa.

Nie można w tym miejscu nie wspomnieć, że także autorzy dwóch najszerzej bodaj dyskutowanych ostatnio pozycji z zakresu humanistyki – Andrzej Leder (z *Prześnioną rewolucją*⁸) i Jan Sowa (z *Fantomowym ciałem króla*⁹) – posługują się narzędziami krytyki lacanowskiej i z tą intelektualną opcją, mniej lub bardziej, się identyfikują (Leder bardziej, Sowa mniej). Ale podczas gdy esej Ledera ufundowany jest na Lacanowskim słowniku i to jemu zawdzięcza swoją teoretyczną atrakcyjność, to historiozoficzny szkic Sowy na uwikłaniu w twórczość autora *Écrits* zyskuje niewiele. Można odnieść wrażenie, że psychoanaliza zamiast wspierać ten dyskurs, niepotrzebnie go rozmywa i, oprócz samej siebie, wnosi do niego niewiele.

Na osobną uwagę zasługuje kompleksowa, bo zarówno popularyzatorska, jak i pedagogiczna praca, wykonywana przez Pawła Dybla. Dzięki autorowi *Urwanych ścieżek i Okruchów psychoanalizy*¹⁰ Jacques Lacan stał się stosunkowo atrakcyjnym i w końcu także zrozumiałym dla akademickiej społeczności współczytelnikiem. Do tego stopnia, że trafił nawet do studenckiego kanonu. To nie jest jego miejsce, ale żadne miejsce nie jest jego. Lecz – i to jest założenie, na którym opiera się cała ta rozprawa – tylko będąc całkowicie w środku, można działać tak, jakby tkwiło się całkiem na zewnątrz.

Odkąd pamiętam, zawsze identyfikowałem się ze słowami: „Czytać to mówić. Mówisz w trakcie psychoanalizy i to jest tak, jak gdybyś czytał – czytał tekst coraz lepiej i lepiej. To czyni z nieświadomego lekturę, a z analizy nie to, co masz na myśli, tylko

⁶ J. Potkański: *Sobowtór: Różewicz a psychoanaliza Jacquesa Lacana i Melanie Klein*. Warszawa 2004; tegoż: *Parabazy wpływu. Iwaszkiewicz, Bloom, Lacan*. Warszawa 2008; tegoż: *Epoka spojrzenia: literatura i społeczeństwo nowego kapitalizmu*. Warszawa 2014.

⁷ K. Kłosiński: *Poezja żalu*. Katowice 2001; tegoż: *W stronę inności. Rozbiory i debaty*. Katowice 2006.

⁸ A. Leder: *Prześniona rewolucja. Ćwiczenie z logiki rewolucyjnej*. Kraków 2014.

⁹ J. Sowa: *Fantomowe ciało króla. Peryferyjne zmagania z nowoczesną formą*. Kraków 2011.

¹⁰ P. Dybel: *Urwane ścieżki. Przybyszewski – Freud – Lacan*. Kraków 2000; tegoż: *Okruchy psychoanalizy. Teoria Freuda między hermeneutyką i poststrukturalizmem*. Kraków 2009.

kwestię dobrego czytania”¹¹. Gdy mowa o psychoanalizie w badaniach literackich, najpierw do głowy przychodzi mi ten właśnie fragment. Psychoanaliza kojarzy mi się więc przede wszystkim z dobrym czytaniem¹². O implikacjach tego skojarzenia traktuje niniejsza rozprawa.

Wprowadzający cytat pochodzi z seminarium zięcia Lacana, Jacquesa-Alaina Millera. Równie dobrze mógłby jednak pochodzić od innego strategicznego towarzysza tych rozważań, Slavoj Žižka: „Czytanie jest pojmowalne jako brutalny akt zniekształcania czytanego tekstu. Paradoksalnie, owo zniekształcenie zbliża się do ‘prawdy’ tekstu bardziej aniżeli jego historyczna kontekstualizacja”¹³. Žižek przytacza i komentuje tu zresztą sentencję Paula de Mana (być może najbardziej konsekwentnego lacanisty z nich wszystkich) mówiącą, że „czytanie to zniekształcanie”, a także: „pytanie, poznanie, zapominanie, zacieranie, od-twarzanie, powtarzanie”¹⁴.

Można by tu przytoczyć jeszcze jedną, chyba najwierniejszą nauczaniu Lacana, próbę teoretyzowania na temat analitycznego modelu lektury, autorką tej próby jest Colette Soler:

Czytać w doświadczeniu psychoanalitycznym oznacza interpretować podmiot, słuchając jego mowy jako tekstu mówionego. Tym samym odczytywanie i interpretowanie nieświadomego pragnienia podmiotu jest tym samym. Oczywiście sprawy mają się inaczej, jeśli chodzi o literaturę. Wbrew temu, co sądził Freud, nie stosujemy psychoanalizy do literatury i nie interpretujemy autorów przez ich dzieła. Niemniej jednak możemy uchwycić podmiot zakładany w tekście, podmiot oznaczony przez tekst. (...) nasza mowa jest narzędziem, medium wypowiedzania, które może być interpretowane. W tym sensie w kontekście nieświadomego każdy jest nie poetą a poezją. Przez nieczytelność język ojczysty staje się obiektem¹⁵.

Jacques Lacan lokuje się w centrum mojego myślenia o teorii, ale tak jak i psychoanaliza, jest dla tych rozważań centrum „zdecentrowanym”, oryginałem, który z każdym następnym słowem zmienia swoją specyfikę i traci systemową swojskość. W konse-

¹¹ J.-A. Miller: *Introductory Talk at Saint-Anne Hospital*. W: *Reading Seminar XI: Lacan's Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis*. Red. R. Feldstein, B. Fink, M. Jaanus. New York 1995, s. 235. Tam gdzie nie podano inaczej, tłumaczenia – D.M.

¹² Co ciekawe, J. Hillisowi Millerowi w ten sam sposób kojarzy się dekonstrukcja: „Dekonstrukcja to nie mniej i nie więcej niż dobre czytanie jako takie”. J. Hillis Miller: *Czytanie dokonujące odczytania*. Przeł. P. Wawrzyszko. W: *Dekonstrukcja w badaniach literackich*. Red. R. Nycz. Gdańsk 2000, s. 137.

¹³ S. Žižek: *The Plague of Fantasies*. London, New York 2008, s. 121.

¹⁴ P. de Man: *Shelley Disfigured*. W: *The Rhetoric of Romanticism*. Nowy Jork 1984, s. 122.

¹⁵ C. Soler: *Paradoksy symptomu w psychoanalizie*. „Teksty Drugie” 2013, nr 6, s., s. 147

kwencji nie rekonstruuje tu żadnych analiz Lacana¹⁶, bo choć francuski psychoanalityk wyzyskiwał rozmaite teksty kultury, to dobrym czytelnikiem bywał tylko w swoim gabinecie przy rue de Lille 5. I nawet jeśli proponował kilka wyjątkowych – bardziej przekształcających niż kształcących – lektur, to jego odczytania (Sofoklesa, Szekspira, Sada, Poego, Joyce’a...) weszły już do podręczników, rozumianej po anglosasku, krytyki literackiej. Krótka mówiąc: zostały przyswojone¹⁷. Lacan był zresztą przede wszystkim użytkownikiem i eksploatatorem teksów. Takim też, zachowując wszelkie proporcje, próbuje być autor tej pracy.

Dobrze czytać oznacza zapominać, że pewnych rzeczy się nie robi. To móc przekształcić źródłowy lęk w możliwość jednostkowego wydarzenia lekturowego, to zdystansować się od wiedzy związanej z *téchne* dyscypliny, a tym samym wykreować poczucia osamotnienia i bezdomności, pozostając jednocześnie cały czas w obrębie teoretycznego domostwa. „Niezmiennie pozytywna filologia i zawsze już wobec niej dekonstrukcyjna interpretacja tworzą ruchliwe nieco fundamenty domu, który zamieszkujemy – innego nie ma. Na nich spoczywa owa ‘dziwna instytucja zwana literaturą’”¹⁸. Lektura natomiast to aktywność potworna, która nie zważa na formalne i nieformalne związki domowników, a także na konsekwencje ich zrywania, robi, co chce, nie dbając o uznanie instytucji. A jako że „nie da się oszaleć z własnej woli”¹⁹, nie da się też całkowicie odrzucić raz przyswojonego statusu. Co najwyżej od czasu do czasu można na niego zobojętnieć.

Wyżej podpisany nie jest niestety dobrym czytelnikiem. Nie stać go na obojętność. O uznanie dba i zabiega. Perspektywa niezrozumienia go zatrwaja, co więcej – oczekuje recepcji uważnej i skrupulatnej, mimo że chętnie głosi programową nierzetelność. Doskonale wie, że pewnych rzeczy robić nie należy, woli więc na każdym kroku demonstrować swoje dobre wychowanie. Ma tylko nadzieję, że nie zawsze i nie do końca mu

¹⁶ Idea teorii jako *work in progress*, którą tutaj proponuję, skłania do unikania rekonstrukcji czyichkolwiek poglądów lub doktryn. Każda ewentualna rekonstrukcja stara się być jednocześnie dekonstrukcją.

¹⁷ Zob. J.-M. Rabaté: *Jacques Lacan: Psychoanalysis and the Subject of Literature*. New York 2001; *The Literary Lacan. From Literature to Lituraterre and Beyond*. Red. S. Biswas. Chicago 2013. Próby wyodrębniania u Lacana pierwiastka literaturoznawczego niekiedy kończą się jednak spektakularnymi porażkami, jak np.: E. Azari: *Lacan and the Destiny of Literature. Desire, Jouissance and the Sinthome in Shakespeare, Donne, Joyce and Ashbery*. New York 2008.

¹⁸ R. Koziołek: *Teoria literatury jako akt wiary*. W: *Teoria nad-interpretacją?* Red. J. Olejniczak, M. Baron, P. Tomczok. Katowice 2012, s. 26.

¹⁹ Maksymę tę przywołuje Lacan w jednym z *Écrits*.

to wychodzi. Zgodnie z zasadą, że dobrym czytelnikiem bywa się nie-zawsze, nie z powodu, tylko pomimo faktu, że czytać się potrafi. Ryszard Koziołek zwierzył się kiedyś: „Nie umiem już czytać, bo wiem...”²⁰. Chciałbym wierzyć, że dzięki psychoanalizie czasem zdarza mi się czytać, mimo że umiem i wiem, jak to robić.

W jednej z rozmów przeprowadzonych w połowie lat siedemdziesiątych Lacan powiedział, że psychoanaliza „to zajmowanie się czymś, co nam nie pasuje. To praktyka strasznie trudna, ponieważ stara się wprowadzić do codziennego życia rzeczy niemożliwe i wyobrażone”, zmierza przy tym do „wymazania sensu rzeczy”²¹. Psychoanaliza to zajmowanie się tym, co nie pasuje, ale i coś znacznie więcej – psucie tego, co zdaje się normalnie funkcjonować. To praktyka trudna, długa i wywracająca życie do góry nogami. Nic dziwnego, że rzadko – zwłaszcza dzisiaj – miewa dobrą prasę, częściej słyszy się o jej zbrodniach. Dla wielu to działalność niemalże terrorystyczna. I dobrze. Psychoanaliza nie może opuścić pola nieprawomyślności czy nawet herezji, inaczej straci zarówno swój krytyczny, jak i stwórczy potencjał.

Wspomniana strata odczuwalna jest dotkliwie na przykład u Élisabeth Roudinesco, która w swoich pracach propaguje dyscyplinę roztropną i odpowiedzialną, mówiąc najkrócej: psychoanalizę zdroworozsądkową. Odnotowuje wprawdzie, że w chwili powstania „głównym powołaniem psychoanalizy, będącej rewolucyjną przemianą strefy intymności, było zmienienie człowieka poprzez pokazanie, że ‘Ja jest innym’”²², jednak współcześnie wyzwania się zmieniły, świat pustoszy posępny nihilizm, dlatego teraz psychoanalizie potrzeba więcej „dekonstrukcyjnego pragmatyzmu”, mniej zaś nieokiełznanej rewolucji. Zresztą psychoanaliza, zdaniem nestorki francuskiego ruchu psychoanalitycznego, i tak dawno postradała swoją wywrotową siłę, nie emancypuje dużych grup społecznych, nie wyzwala kobiet, uciskanych mniejszości, nawet jej język „stał się zwyczajnym językiem, którym mówią zarówno masy, jak i elity, a w każdym razie wszyscy praktykujący w przestrzeni ‘psycho’”²³. Choć w tym mocno już wyjałowionym tunelu tli się jeszcze światełko nadziei na ocalenie. Psychoanaliza z ludzką twarzą Ja-

²⁰ R. Koziołek: *Komiwojażer wiedzy o literaturze*. W: Tegoż: *Znakowanie trawy albo praktyki filologii*. Katowice 2011, s. 9.

²¹ *Forever Freud. Z Jacques'em Lacanem rozmawia Emilia Granzotto*. W: S. Žižek: *Lacan. Przewodnik Krytyki Politycznej*. Przeł. J. Kutyla, Warszawa 2010, s. 187, 189.

²² É. Roudinesco: *Po co psychoanaliza?*. Przeł. A. Gieros. Warszawa 2014, s. 139.

²³ Tamże, s. 25.

cques'a Derridy – taki ideał projektuje gdzieś między słowami swoich rozważań Roudinesco. Ale rzeczywistość swoje i jakby na przekór, wciąż straszy brzydką, ostentacyjną i wszędobylską gębą Slavoja Žižka. Najwyraźniej psychoanaliza nigdy nie może obejść się bez solidnej dawki potworności.

Roudinesco jedną rzecz podkreśla słusznie, a mianowicie, że język psychoanalizy stał się „zwyczajnym językiem”²⁴, jednak o czym to tak naprawdę świadczy? Chyba tylko o tym, że coś takiego jak język psychoanalizy w ogóle nie istnieje. Powszechnie funkcjonuje jedynie jego udomowiona wersja, rodzaj groteskowego podwojenia, symulacji, która skrywa fakt, że marzenie o jakimś prawdziwym modelu psychoanalizy jest tylko kolejną zasłoną fantazji.

Ale to swojskie, symulowane domostwo ma się całkiem dobrze i chętnie zamieszkiwane jest także przez krytyków. Oto jedna z najbardziej charakterystycznych opinii na temat celu psychoanalitycznie zorientowanego badacza literatury, z jaką można się spotkać: „Zadaniem krytyka literackiego jest pokazanie, w jaki sposób świadomy dyskurs przesłania nieświadome znaczenie, a więc jak znaczące rozkładają się jednocześnie na treść jawną (metafora i metonimia) i ukrytą (to, co wyparte)”²⁵. Ben Stoltzfus zajmuje się tu opowiadaniem *Zwycięski koń na biegunach* D. H. Lawrence'a. Faktyczną bohaterką utworu jest widmowa fraza, nawiedzająca dom pewnej sytuowanej, a mimo to cierpiącej na ustawiczny brak środków materialnych, rodziny. Faza brzmi: „Potrzeba więcej pieniędzy” i powtarza ją matka, na tyle jednak często i intensywnie, że dla syna staje się ona nierozzerwalnie związana z domem – w rezultacie to ów dom zaczyna w ten sposób do dziecka przemawiać. Ukrytą prawdę tego niemego skowytu, obsesyjnie powtarzającego się w opowiadaniu, krytyk dostrzega w homonimicznym przejściu od: „*Oh, now, now-w! Now-w-w – there must be more money*” do: „*more mummy, more mummy, now!*”²⁶. Świadoma chęć Paula – młodego bohatera opowiadania – by sprawić finansową przyjemność matce (huśtając się na koniu na biegunach, wprowadza się w trans i dzięki temu przewiduje wyniki gonitw), interpretowana jest przez Stoltzfusa jako równoczesna z nieświadomym pragnieniem ujeżdżania swojej mamusi. Nieświadome

²⁴ Jak w latach 50. we Francji, tak w XXI wieku w Polsce, niemal wszyscy wszystko wiedzą o snach, pomyłkach, dowcipach, kastracji. Ale przecież psychoanaliza to nie (tylko) kwestia wiedzy o psychoanalizie.

²⁵ B. Stoltzfus: *Lacan and Literature: Purloined Pretexts*. New York 1996, s. 2.

²⁶ Tamże, s. 49.

znaczenie sprowadza się zatem do wzywającego i wyzywającego głosu matki w metaforycznym przebraniu nawiedzonego domu.

Trochę inaczej kwestię „dotarcia” do nieświadomości literackiej postrzega Michael Riffaterre. Autor *Nieświadomości intertekstualnej* sugeruje, by psychoanalityczną interpretację rozpoczynać od „przeskanowania” tekstu w poszukiwaniu znaków wskazujących na wytwory nieświadomego. Czytelnicy powinni wypatrywać w tekście anomalii, szukać „słów bądź wyrażen, których nie da się zrozumieć wyłącznie za pomocą ich kontekstu i naszej znajomości zasad gramatyki, leksyki” oraz ideologicznych założeń danej społeczności. Owe „znaki”, za którymi podąża czytelnik, „wskazują na nieświadomość o tyle, o ile wypierają znaczenie w procesie, w którym je przekazują”²⁷.

Wydaje się, że w odniesieniu do takich właśnie przypadków Colette Soler wyraziła swoje wątpliwości, twierdząc, że „psychoanalizy nie stosuje się do literatury”, bo „każda taka próba zawsze manifestuje swoją jałowość i nieudolność, usiłując wydać choćby najskromniejszy literacki sąd”²⁸.

Zdarzają się jednak próby mniej jałowe i nieudolne. W swojej książce o Różewiczu Jan Potkański sformułował teoretycznie bardziej zaawansowaną, skupioną na materialności tekstu „metodę psychoanalitycznej interpretacji”: „Poszukiwanie zaskakujących, niewytłumaczalnych na poziomie świadomego dyskursu powtórzeń to jedna z ważniejszych technik interpretacji psychoanalitycznej”²⁹. „Naszą metodę nazwać można ‘recyclingiem’ obsesyjnie powtarzających się motywów ze ‘śmietnika informacyjnego’. Powtórne wykorzystanie wymaga segregacji – stąd istotna jest obsesyjność powracających kategorii”³⁰. Potkański postuluje nakładanie na siebie różnych dyskursów w oparciu o ich metaforyczne podobieństwo. Owe

elementy wspólne są czynnikiem formalnym, który sam – ściśle rzecz biorąc – nie ma sensu, jest tylko obsesyjnym powtarzaniem, „symptodem”, jednak jako taki pozwala uruchomić semantykę dyskursów, które go [...] otaczają. W przypadku twórczości Różewicza [...] obsesyjne metafory krążą z reguły [...] wokół motywiki oralnej: picia, jedzenia, gryzienia. Nie są to tematy utworów poety – chyba że „tematy”

²⁷ Poglądy Riffaterre prezentowane w eseju *The Intertextual Unconscious* podają tutaj za: J. M. Mellard: *Beyond Lacan*. New York 2006, s. 43-4

²⁸ C. Soler: *Literature as Symptom*. W: *Lacan and the Subject of Language*. Red. E. Ragland-Sullivan, M. Bracher. New York 1991, s. 214.

²⁹ J. Potkański: *Sobowtór. Różewicz a psychoanaliza Jacquesa Lacana i Melanii Klein*. Warszawa 2004, s. 16.

³⁰ Tamże, s. 21.

w sensie muzycznym – lecz natrętnie powracająca „materia” tekstu, wypełniająca obyczajowe tło bądź pomocnicze tematy metafor. Nie nazywając niczego, o czym poeta chciałby mówić, zacierają dualizm *signifié* i *signifiant*. Ich funkcją nie jest *de facto* denotowanie, lecz czyste powtarzanie, przenikająca całą twórczość synonimia, poliptoton, płoke – a zatem *materialność* tekstu, w którym te „nonsensowne” znaki są tyleż graficznymi „rzeczami”, co słowami³¹.

Potkański mówi tu właściwie tym samym językiem, co Slavoj Žižek, gdy ten, z rzadka, przemienia się w teoretyka lektury. Słoweniec proponuje lekturowy materializm, czyli czytania *sinthomu*, do którego dochodzi się podobno „poprzez charakterystyczne detale, które uparcie trwają i powtarzają się, lecz nie pociągają za sobą żadnego znaczenia”³². I poprzez zbiór czysto formalnych, abstrakcyjnych motywów, „które pozostają niezmiennie mimo różnych kontekstów znaczeniowych”³³. Innymi słowy, by uchwycić *sinthome*, czyli najosobliwszą osobliwość podmiotu, prawdę jego rozkoszy, trzeba zejść do poziomu materialnych znaków, „który opiera się znaczeniu i ustala związki w oparciu o pre-symboliczny, wzajemny rezonans, bez ugruntowania w narracyjnych strukturach symbolicznych”³⁴. Ów rezonans, przez swoją powtarzalną formę (powtarzać do upojenia, zatracać się w nadmiarze, to wykroczyć poza znaczenie; tego uczy także Barthes³⁵), ucieleśnia „podstawową matrycę (nadmiernej) *jouissance*”. Žižek puentuje:

Oto co chciałoby się nazwać minimalnym albo podstawowym poziomem [lekturowego] materializmu: tę inercję motywu pre-symbolicznego, który trwa i powraca jako Realne w różnych symbolicznych kontekstach. Materialistyczna analiza powinna zatem wyróżnić bezpośrednią dziedzinę poprzecznych odniesień, skojarzeń, ech, które jeszcze niczego nie znaczą, czyli nie są jeszcze wpisane w różnicującą symboliczną sieć, która generuje znaczenie³⁶.

Obie propozycje metodologiczne (Potkańskiego i Žižka) wybrałem nie tylko ze względu na ich podobieństwo, ale przede wszystkim dlatego, że są w jakiś sposób

³¹ Tamże, s. 22.

³² S. Žižek: *Hitchcockian Sinthoms*. W: *Everything You Always Wanted to Know about Lacan: But Were Afraid to Ask Hitchcock*. Red. S. Žižek, 1992, s. 126.

³³ Tegoż: *Lacrimae rerum. Kieślowski, Hitchcock, Tarkowski Lynch*. Kraków 2007, s. 123.

³⁴ Tamże, s. 123-4.

³⁵ R. Barthes: *Przyjemność tekstu*. Przeł. A. Lewańska. Warszawa 1997, s. 61.

³⁶ S. Žižek, dz. cyt., s. 44. W oryginale Žižek odnosi się do „kinowego”, nie „lekturowego” materializmu. Co jednak wychodzi na to samo.

atrakcyjne. Obie prowadzą bowiem autorów do interesujących wniosków, a mimo to sprawiają wrażenie modeli skrajnie ograniczających, ograniczonych, nawet – klaustrofobicznych. W ten sposób, mimo powiewu teoretycznej świeżości (a może właśnie ze względu na ten powiew), jeszcze szczelniej zamykają już i tak „bezwyjściowy”, choć stosunkowo bezpieczny dom badań literackich, w którym nie ma prawa wydarzyć się nic nieoczekiwanego, nic nietypowego.

Z domu filologa nie ma ucieczki (innej niż w szaleństwo), można go jednak spróbować porządnie rozszczelnić, „otworzyć okno i przewietrzyć pokój”³⁷ (by zneutralizować banalną myśl frazą poety), wprowadzić element niebezpieczeństwa i uczynić z czytania działalność kryminalną, z greckiego *krima* (κρίμα) – naruszenie przepisów, pogwałcenie tego, co zapisane, ale przede wszystkim wystąpienie przeciwko wspólnocie. Kto popełnia zbrodnię (kto czyta?) musi wystąpić przeciwko wspólnocie. Jednocześnie jednak zawsze jest przez nią warunkowany – bez wspólnoty nie byłoby zbrodni.

Nieprzypadkowo Lacanowskie *Écrits* otwiera drobiazgowa analiza *Skradzionego listu* Poeego, archetypicznej niemal opowieści kryminalnej. Co ciekawe, opowieści, w której nie ma trupa. I być może tę rzucającą się w oczy nieobecność, należy potraktować jako kolejną wskazówkę mówiącą, że „odwleczonym” trupem jest tu autor, czytelnik, a może sam tekst? W przypadku *Skradzionego listu* w wydaniu Lacana za nieboszczyka robi z pewnością znaczenie, które jako takie nic przecież nie znaczy. Wszak nigdy (w ramach fabuły) nie poznamy treści feralnego listu, ten ostatni oddziałuje bowiem poprzez samą swą obecność, poprzez fakt, że każdorazowo piętnuje konkretnego posiadacza, zostawia (na nim) ślad. W przypadku Derridy mówilibyśmy o śladzie pisma jako nośniku nieuchwytniej różnicy, uobecnionej nieobecności. U Lacana ów ślad przybierze kształt litery – ucieleśnionej rozkoszy (litera jest tym elementem języka, przez który człowiek doznaje rozkoszy). „To seminarium ukazuje, że list (*letter*) jest nie tylko wiadomością, ale też obiektem (...). Wystarczy, że list istnieje, aby wiedzieć, że zagrożony jest porządek – polityczny na równi z seksualnym – reprezentowany przez parę królewską i wyrażony jako połączenie ich dwóch znaczących. Tutaj litera (*letter*) jest nazwą dysydenckiej *jouissance*”³⁸.

³⁷ M. Świątlicki: *Dla Jana Polkowskiego*. W: Tegoż: *Wiersze*. Kraków 2011, s. 61.

³⁸ C. Soler: *Paradoksy symptomu w psychoanalizie*. „Teksty Drugie” 2013, nr 6, s. 141.

W eseju *O pożytkach i szkodliwości historii dla życia* Fryderyk Nietzsche przywołuje figurę dziecka, aktywnie realizującego zapomnienie, „w poufalszej bliży, nie mającego jeszcze przeszłości, którejby się wyparło i wśród opłotów przeszłości i przyszłości igrającego w przeszczęsnej ślepotie”³⁹. Potem ten Nietzscheański koncept dziecka, które nie wie nic o przeszłości, bo zanurzone jest bez reszty w terażniejszości (i zawsze robi wszystko pierwszy raz), wykorzysta Walter Benjamin w swoim *Berlińskim dzieciństwie*. Dziecko tkwi w niepamięci i ślepotie na zastany obraz świata, które umożliwiają nowy – a jednocześnie pozbawiony przymusu nowości – wgląd. Dziecko wszystko robi po raz pierwszy, zaczyna ciągle od nowa, zatapia się w (nie)wiedzy tu i teraz, jest niewychowanym idiotą angażującym się w przedrzeźnianie, czyli powtarzanie tego samego z różnicą⁴⁰. Dokładnie tak jak dobry psychoanalityk. I, być może, dobry czytelnik.

W pierwszej części pracy, nie tracąc nigdy kontaktu z procesem lekturowym, większy nacisk kładę na pracę teorii. W rozdziale a *jak rewolucja* próbuję na nowo przemyśleć (nie)możliwość zaprojektowania, a nawet pomyślenia praktyki rewolucyjnej – zarówno tej społecznej, jak i lekturowej (wszak jednej nie da się do końca oderwać od drugiej) – w ramach dyskursu psychoanalitycznego. Argumentuję, że rewolucja jako taka może być przez psychoanalizę co najwyżej wspierana i dokonywać się dzięki (na nowo zdefiniowanym): separacji, destytucji i przejściu (do) czynu podmiotu. Co w konsekwencji musi prowadzić do zubożnienia na Innego. I może potencjalnie skutkować interwencją nowego, sprawczego podmiotu w historię tego, co będzie. Wiele miejsca poświęcam Lacanowskiej teorii czterech dyskursów, obiektowi *a* oraz przymusowi powtarzania. Praktykę rewolucyjną ilustruję na przykładzie filmu *Kieł* Giorgosa Lanthimosa.

„Cóż więc istnieje? Nicość. Lecz jaki skutek powoduje nicość? Ona rodzi lęk”. Nicość rodzi lęk, twierdzi Kierkegaard. Tam gdzie jest nic, tam nieuchronnie opanowuje

³⁹ F. Nietzsche: *Pożyteczność i szkodliwość historii dla życia*. W: Tenże: *Niewczesne rozważania*. Przeł. L. Staff. Kraków 2003, s. 65.

⁴⁰ „Przedrzeźnianiem nazwać należy technikę zasadniczą, polegającą na powtórzeniu tego, co analizant powiedział, za pomocą tych samych słów, ale z innym akcentem, w innym trybie, rozbijając wyrazy, tak, by nie tyle wydobyć tajemnicę, co pokazać analizantowi – to styl typowo Lacanowski – jego własną mowę, która mówi co innego niż wypowiedziane” (J. Tercz: *Psychoanalityczny przypadek Lacana*. Artykuł dostępny online: <https://machinamysli.wordpress.com/2015/03/07/psychoanalityczny-przypadek-lacana> [dostęp: 31.05.2015]). Nie ma w tym żadnego objawienia, żadnej wiedzy, tylko niebezpieczna i odciskająca piętno zabawa z zapalkami.

nas lęk, powiada Lacan. Jednak – dodaje natychmiast – lęk nie jest bez obiektu. Lęk to jeden z najważniejszych i najbardziej fascynujących tematów psychoanalizy. To afekt, który nigdy nie kłamie, a przy okazji pozwala na powiedzenie kilku słów prawdy o rzeczywistości podmiotu. W drugim rozdziale opracowuję kilka, moim zdaniem, najciekawszych wątków związanych z lękiem w dyskursie psychoanalitycznym. Lęk okazuje się tym niezbędnym elementem emancypacyjnym, który pozwala, pozostając w domu, opuścić dom (języka, wiedzy, konwencji, norm cywilizacyjnych). Czyli przestąpić prób, a jednocześnie nie wyjść na zewnątrz. I to jest niesamowite, ekstymne, co staram się na nowo skonceptualizować między innymi w oparciu o lekturę opowiadania Aleksandra Świętochowskiego *Klub szachistów*.

Rozdział trzeci stanowi propozycję ujęcia teorii lektury w kategoriach dyskursu psychoanalitycznego, przy uwzględnieniu rozważań nad różnymi konceptualizacjami aktu lektury. Wychodząc od tradycyjnego rozumienia teorii jako uporządkowanej i porządkującej praktyki systemowej, wskazuję jej dyskursywne słabości i ograniczenia. Paradoksalna (bo uwikłana w metodologię) kondycja czytania psychoanalitycznego umożliwia konfrontację ze swoją własną, realną podszewką, która rujnuje metodologiczne i systemowe aspiracje teoretyka. Spotkanie takiej suplementarnej teorii z tekstem stanowi jednak doświadczenie traumatyczne, które zmusza do radykalnego przededefiniowania podmiotowości czytającego/teoretyzującego. Projekt realnej teorii, który ugruntowuję także na niektórych ustaleniach Derridy, to akt krótkiego spięcia na linii tekst-czytelnik. Spięcie to generuje lacanowską *jouissance* ujawniającą się w ranie, powstałej gdy przekroczone zostaje systemowość porządku symbolicznego.

Następny rozdział jest autorską propozycją metodologiczną bezpośrednio wynikającą z dyskursu psychoanalitycznego, reprezentowanego tu – jak w całej pracy – przede wszystkim przez Freuda, Lacana i Žižka. Konstruuje swoją teorię lektury wokół figury zapomnienia, przekonuję, że czytanie to zapominanie (o instytucjonalnej wiedzy, *téchne* i powinnościach wobec wspólnot interpretacyjnych). Ta próba zdefiniowania „motoryki” lektury jako procesu ustawicznego zapominania, nieustannego wyrzekania się pamięci, a także od-czyniania przeszłości, jawi z jednej strony jako rewolucyjne wykroczenie poza skostniały dyskurs uniwersytecki, z drugiej jednak ryzykuje tego dyskursu nieuchronne konserwowanie. Potwierdzam tutaj wcześniejsze przypuszczenia, że jedyna możliwa rewolucja, do której psychoanaliza rzeczywiście prowadzi, to rewolucja w obrębie badań literackich i kreacyjnego aktu lektury. A jedynym (względnie suwerennym) podmiotem rewolucyjnym, który psychoanaliza rzeczywiście ustanawia, jest doj-

rzały czytelnik, który poprzez przejście do aktu (*passage à l'acte*) lektury faktycznie rewolucjonizuje swój obiekt i Innego z wnętrza uniwersyteckiego dyskursu.

W rozdziale zatytułowanym *Aktywność potworna* teoretyczną pracę nad pojęciem aktu i podmiotu wykonuję ramię w ramię z kobiecością w czystej postaci, Medeą. Ustanowienie nowej podmiotowości i lekturowej inwencji wiąże się tu z przejściem do czynu (aktu), a swój początek ma w jednoznacznym i samobójczym „nie!” rzuconym w twarz zastanemu uniwersum. Najwięcej miejsca poświęcam lekturowemu przejściu do czynu i różnym jego wariantom.

W drugiej części pracy większy nacisk kładę na praktykę lekturową. Rozdział zatytułowany *Nic, ale...* jest próbą uchwycenia „istoty” poezji Tadeusza Różewicza przez pryzmat lacanowskiej teorii spojrzenia. Analizuję Różewiczową koncepcję „oka poety” (jako pierwszej kamery filmowej), w myśl której, poeta to ten, który nie oślepił na jedno, nieświadome oko. Tym samym tylko poeta potrafi zarejestrować niemożliwe spojrzenie, a więc może zaświadczyć o własnej nieobecności, spojrzeć z perspektywy własnego nie-bycia. Oko poety „rejestruje” wszystko, choć nie widzi nic, prócz samego procesu widzenia – jest czymś wszechwidzącym, co widzi samą nicość. Oko jakim dysponuje poeta, pozwala na uchwycenie spojrzenia jako obiektu, pozwala ujrzeć obiekt zrodzony z niczego. Spojrzenie natomiast zostaje zdefiniowane jako naruszenie sielskiego obrazu, ślepa plamka, drzazga w oku, bez której „nic” nie byłoby widoczne. Nic, czyli obiekt-przyczyna pragnienia. Jego przyszpilenie okazuje się najwyższą stawką tej poezji. Rozdział kończy się określeniem „autonomicznej” roli wierszy Różewicza oraz próbą zarysowania nieświadomej podmiotowości jako szczeliny w polu mowy.

W kolejnym rozdziale proponuję psychoanalityczne odczytanie polskiego podmiotu politycznego, który wyłania się z „tetralogii polskiej” (z dodatkiem rozważań o *Wielkim Księciu*) oraz wiersza *Do Jarosława Kaczyńskiego* Jarosława Marka Rymkiewicza. Stawiam tezę, że kluczem do uchwycenia specyfiki tego podmiotu jest Freudowska analiza fobii małego Hansa. Równoległa lektura Rymkiewicza i Freuda, w której kluczową funkcję pełni problematyka różnicy seksualnej, antagonizmu, materialności języka i popędu, prowadzi do wniosku, że to perwersja jest tą kategorią, która najtrafniej opisuje kondycję polskiej podmiotowości (re)konstruowanej w wybranych utworach autora *Wieszania*.

Odnajdywanie prawdy przywierającej do tego, co rzeczywiste, jest dążeniem łączącym postać Stefana Szymbuty z psychoanalizą lacanowską. W rozdziale *Stefan Muzykant* stawiam pytania o uwikłanie autora *Przeciw marzeniu?* w inne dyskursy teoretycz-

ne, pytam o charakter związku zachodzącego między językiem, porządkiem symbolicznym, a niewypowiadalnym, traumatycznym doświadczeniem rzeczywistości. Przyglądając się kolejnym tekstom Szymutki, śledzę rozwój własnego głosu badacza, którego autonomia jednak nie wybrzmiała do końca. W rozdziale tym rozwijam zasugerowaną (i od razu porzuconą) przez Szymutkę koncepcję „anarchistycznego terrorysty”, który lokuje się w miejscu prawa, samostanowi siebie, na nowo i w pełni suwerennie ustanawia swoje (nie)bycie w lekturze. Taką propozycję postawy reprezentuje „nielegalnie” odczytany *Janko Muzykant*, który staje się literackim przedłużeniem badawczej przygody (z nicością tekstu) Stefana Szymutki.

W ostatnim rozdziale dokonuję ponownego odczytania figury ojca, wokół której oscyluje twórczość Brunona Schulza. Schulzowego ojca czynię patronem antyhermeneutycznego literaturoznawstwa, którego ambicją jest przekroczenie opozycji rozumienia i nierozumienia tekstu. Ojciec ten sprzyja lekturowej rozwiązłości i zgorszeniu. Dlatego, jako figura ucieleśniająca rozkosz, zostaje tu określony mianem ojca-gorszyciela (w twórczym nawiązaniu do Lacanowskiego konceptu *le père... ou pire*) – perwersyjnego „prawodawcy”, który wręcz zobowiązuje do łamania prawa i wykraczania poza reguły kanonu. Tego, który pozwala działać na swoich antyzasadach – im bardziej są one, z jednej strony, materialistyczne i wywrotowe, a z drugiej pragmatyczne i inkluzywne, tym trudniej się od nich zdystansować lub je odrzucić. I uzyskać przestrzeń dla podmiotowej suwerenności. Ale – przekonuję – czytelnicy innego (niż obsceniczny) ojca nie znają, z konieczności grają więc na jego warunkach. Lecz tylko wtedy udaje się go ogrywać, a więc uwalniać nowe możliwości lekturowe, gdy tańczy się, jak on zagra, gdy ustępuje mu się do końca.

Rozdział 1: *a* jak rewolucja

Proszę to sobie wyobrazić: dom jako szczelnie zamknięty obóz wychowawczy, poza którym nie ma świata, tylko nieokreślone niebezpieczeństwo i niezdefiniowany obłąd. Wykluczone jest wychylanie się za bramę. Dom zamieszkuje rodzina: ojciec i matka (osoby wychowujące), a także dwie córki oraz syn (osoby wychowywane). Cały zasób wiedzy, język oraz prawo, a także wszystkie reguły życia codziennego – zgodnie z pragmatyką domu – ustalane są i przekazywane przez onnipotentne osoby wychowujące. Również więzi interpersonalne kształtowane są przez wychowawców. Wykreowany system znaczących nie służy komunikacji, tylko semantycznej izolacji domowników. Specyfika nauczanego języka uniemożliwia dzieciom nie tylko twórcze budowanie własnej rzeczywistości, ale również blokuje głębszą refleksję. Zostawia jednak trochę miejsca na pragnienie. Pragnienie podszyte popędem.

Ten właśnie dom chciałbym uczynić alegorią przestrzeni, w której zamknięty jest potencjalny czytelnik – osoba wychowywana – i w ramach której może wydarzyć się lektura. Spróbuję tu na nowo przemyśleć (nie)możliwość zaprojektowania, a nawet pomyślenia praktyki rewolucyjnej – zarówno tej społecznej, jak i czytelniczej (wszak jednej nie da się do końca oderwać od drugiej) – w ramach dyskursu psychoanalitycznego.

1.

Może samodoskonalenie się to nie jest odpowiedź. (...)

Może odpowiedzią jest autodestrukcja.

Chuck Palahniuk⁴¹

„Gdy wypadnie prawy lub lewy kiel, to nie ma znaczenia, dziecko może opuścić dom. Wtedy jego ciało sprostą czyhającym zagrożeniom”⁴². Starsza córka staje więc

⁴¹ Ch. Palahniuk: *Fight Club*. Przeł. L. Jęczynek. Warszawa 2006, s. 52.

przed lustrem, sięga po niewielki hantel gimnastyczny i nie bez wysiłku wybija nim swój prawy kiel. Potem zakrwawiona, ale uśmiechnięta i chyba szczęśliwa, po raz pierwszy, patrząc w lustro, widzi swoje odbicie. Choć tak naprawdę to odbicie patrzy na nią (a przede wszystkim na nas, nagle wyrwanych ze snu widzów) – patrzy przez dziurę po wybitym zębie. Dziurę, w którą w tym jednym momencie zapada się cała dobrze znana rzeczywistość – równocześnie jednak tuż za horyzontem zaczyna się wyłaniać rzeczywistość nowa. Ta rzucająca się w oczy nieobecność – w miejscu niegdyś panującej i niezauważalnej pełni, a teraz oderwanej (wybitej) części bycia – mimowolnie przywołuje obiektywne spojrzenie, spojrzenie jako obiekt (z perspektywy obiektu), które zniekształcając i dezintegrując pole widzenia, raz na zawsze zakłóca poczucie całości, cielesnej i „duchowej” spójności, subiektywnej koherencji *etc.* Być może to wcale nie czarna dziura po wybitym zębie okazuje się tu kluczowa, tylko spojrzenie, nowe spojrzenie na rzeczywistość, które z tej dziury się wyłania.

W tym zakłóceniu jest jednak metoda, a właściwie znak wskazujący na eksplozję pożądania, którego gwałtowna manifestacja ustanawia podmiot – oparty na (zawsze nieobecnym) obiekcie, a nawet bez reszty przez niego wchłonięty. Toż to sama rozkosz – błogi uśmiech bohaterki nie pozostawia wątpliwości – płynąca z faktu pójścia w popędowne tany. Mamy tu do czynienia z sytuacją, gdy podmiot i obiekt-przyczyna pragnienia stapiają się w niezależne od Innego jedno. Można powiedzieć, że chodzi o moment, w którym popęd przestaje przeszkadzać; moment, w którym popęd zostaje wyniesiony do godności pragnienia, a konieczność prowadzi do niemożliwego szczęścia⁴³.

Zmierzamy zatem ku nowej podmiotowości, która nie jest już pytaniem („co mam robić?”, „czego ode mnie chcą?”), ale odpowiedzią („opuszczam dom”) – bez oglądania się na to coś albo na tego kogoś, co/kto pyta lub oczekuje odpowiedzi. Tym jest właśnie separacja, *se parere* (od „rodzić się”), odseparowanie się od Innego – odłączenie, odzielenie, ale także wystaranie się o siebie, narodzenie na nowo, niekiedy po raz pierwszy. To „umożliwienie podmiotowi podążania własną ścieżką bez zahamowań, źródłem których są zarówno konkretni inni otaczający podmiot, jak też zinternalizowane warto-

⁴² *Kiel* (*Kynodontas*). Reż. G. Lanthimos. Grecja 2009. Wersja polska oprac. na zlecenie Ale Kino Plus. Tekst Piotr Zieliński. Film otrzymał wielu międzynarodowych nagród, w tym nagrodę na festiwalu w Cannes, zakładam więc, że jest dobrze znany i rezygnuję ze streszczania jego fabuły.

⁴³ Ale szczęścia rozumianego nie jako „życie życiem bez reszty”, jak chce Agata Bielik-Robson za Jonathanem Learem, tylko jako „życie życiem z dziurą” – nie *living life without reminder*, tylko *living life with out*. Por. A. Bielik-Robson: *Erros. Mesjański witalizm i filozofia*. Kraków 2012, s. 99.

ści i sądy Innego”⁴⁴. Jacques Lacan nie widział wprawdzie filmu Giorgosa Lanthimosa, służącego tu za coś więcej niż ilustrację, ale mimo to uściśli: „Mówiąc precyzyjnie, podmiot jest zdeterminowany przez separację jako taką, która oznacza rozcięcie [*coupure*] obiektu *a*, tego fascynującego elementu, który został wprowadzony przez spojrzenie”⁴⁵.

Podmiot odseparowany nie wierzy już ani Innemu, ani w Innego. Ma go w głębokim braku poważania, obojętnie; pozostając pod jego wpływem, akceptuje jego nieistnienie. W momencie gdy podmiot rezygnuje ze wspieranej przez symbolikę i wyobraźnię tożsamości, otwiera się przestrzeń dla autonomii. Na początku jednak była dziura, a dokładnie mało komfortowe, lecz czasami konieczne (samo)okaleczenie, (auto)agresja, która niczego nikomu nie komunikuje, po prostu w pewnym momencie okazuje się niezbędną, domaga się zajścia. I zachodzi. Z tej dziury wyłania się podmiot-sprawca, podmiot (zawsze już) „po przejściu”, rezultat wyzwania rzuconego – nie tyle intencjonalnie, ile wręcz nieświadomie – porządkowi społecznemu; skutek radykalnego aktu, który obnaża impotencję i iluzoryczność symbolicznej władzy, ale tym samym przekreśla pewność i bezpieczeństwo, które ta władza zapewniała. „Podmiot wyzwala się spod jego [porządku symbolicznego – D.M.] władzy, pozbywając się własnego libidynalnego zaangażowania w to, co symboliczne: aby zniszczyć opresyjne struktury władzy, muszę przede wszystkim zniszczyć je w sobie, zniszczyć to, co mnie z nimi wiąże. Akt jest często związany z przemocą, kierowaną przeciwko sobie lub innym”⁴⁶.

W tym rozumieniu występnym podmiot byłby efektem osobliwego buntu, który wyrzeka się jakiegokolwiek umocowania w istniejącej uprzednio, fundowanej przez Innego tożsamości. Jak pisze Slavoj Žižek w *Rewolucji u bram*: „A zatem tylko poprzez to pierwsze pobicie (uderzenie) siebie człowiek staje się wolny. Prawdziwym celem tego [samopo]bicia jest wybicie ze mnie tego, co wiąże mnie z panem”⁴⁷. Słoweński filozof kontynuuje: „Przemoc jest niezbędnym elementem rewolucyjnego aktu politycznego. Jakie jest zatem kryterium samego aktu politycznego? Sam sukces rzecz jasna się nie li-

⁴⁴ B. Fink: *Kliniczne wprowadzenie do psychoanalizy lacanowskiej*. Przeł. Ł. Mokrosiński. Warszawa 2002, s. 292.

⁴⁵ J. Lacan: *The Seminar, Book XI. The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis*. Red. J.-A. Miller. Przeł. A. Sheridan. New York 1998, s. 118.

⁴⁶ J. Bednarek: *Polityka poza formą. Ontologiczne uwarunkowania poststrukturalistycznej filozofii polityki*. Poznań 2012, s. 130.

⁴⁷ S. Žižek: *Rewolucja u bram. Pisma Lenina z roku 1917*. Przeł. J. Kutyla. Warszawa 2006, s. 491.

czy (...), nie liczy się również odniesienie do jakiegó abstrakcyjno-universalnej normy etycznej. Jedyne kryterium zawiera się w samym politycznym akcie i jest nim ustanowiona utopia”⁴⁸. Žižek nawiązuje po części do słynnego sformułowania Lacana mówiącego, że psychoanalityk autoryzuje się jedynie przez samego siebie i przez swój akt. Warto dodać, że Žižek modyfikuje nieco rozumienie aktu, jakie zaproponował Lacan podczas XV seminarium. Przede wszystkim zdejmuje z tego Lacanowskiego konceptu ograniczenia wiążące się z praktyką analityczną, funkcjonowaniem przeniesienia, z mówieniem i gabinetem analityka, a jednocześnie przesuwą pole znaczeniowe tego konceptu w kierunku (dowartościowanego) *passage à l'acte*. Słoweński filozof jest najbliższej „źródłowego” znaczenia, kiedy pisze (co ciekawe, w kontekście Hegła):

Gdy jesteśmy aktywni, gdy interweniujemy w świecie za pośrednictwem jednostkowego aktu, rzeczywisty akt [*real act*] nie jest tą jednostkową, empiryczną, faktyczną interwencją (lub nie-interwencją). Rzeczywisty akt ma naturę ściśle symboliczną, polegającą na sposobie, w jaki już z góry strukturyzujemy świat, na postrzeganiu przez nas świata w celu umożliwienia nam interwencji, w celu otwarcia w nim przestrzeni dla naszej aktywności (lub nie-aktywności). Rzeczywisty akt poprzedza zatem (jednostkowo-faktyczną) aktywność; polega na uprzedniej restrukturyzacji symbolicznego uniwersum, w które wpisuje się nasz (faktyczny, jednostkowy) akt. (...) Zanim dokonamy ingerencji w rzeczywistość za pośrednictwem jednostkowego aktu, musimy dokonać czysto formalnego aktu przemiany rzeczywistości jako czegoś, co obiektywnie dane, w rzeczywistość jako coś „urzeczywistnionego”, wytworzonego, „ustanowionego” przez podmiot. (...) Jeśli bowiem rzeczywistość ma się nam pojawić jako pole naszej aktywności (lub nie-aktywności), musimy już z góry rozumieć ją jako „przemienioną” – musimy ująć siebie jako formalnie za nią odpowiedzialnych – jako tych, których można formalnie za nią winić⁴⁹.

Ta definicja aktu jako czysto formalnego wyboru czegoś, co już dane, nie jest i oczywiście nie może być punktem docelowym. Unieważnienie tego, kto wybiera, i skutków aktu wymuszonego wyboru („pieniądze albo życie”, „wolność albo śmierć” – Lacan wielokrotnie w XV seminarium mówi o tej alternatywie: „albo nie myślę, albo nie jestem”), a także bezwzględne pogrążenie się w dziurze w całym – oto być może właściwsza droga aktu: od zakładanego podmiotu wiedzy przez wy-bycie [*désêtre*], podmiotowe wywłaszczenie, wyposzczenie, aż ku nowej, bardziej sprawczej podmiotowości.

⁴⁸ Tamże, s. 507.

⁴⁹ S. Žižek: *Wzniosły obiekt ideologii*. Przeł. J. Bator, P. Dybel. Wrocław 2001, s. 251, 253. Przekład zmodyfikowany.

W ten sposób mówił o tym osobliwym akcie Lacan: To akt bez właściwości [*l'acte sans qualification*], którego „mimo wszystko nie nazwę ludzkim. Nie nazwę go ludzkim (...), ponieważ ustanawia człowieka w jego istocie; a właściwie ustanawia go ponownie lub ustanawia go ponownie za każdym razem, gdy rzeczony akt, akt sam w sobie, akt, którego nie nazywam, ma miejsce. Co jednak nie zdarza się często”⁵⁰. Czasem tylko, gdy zdarza nam się czytać.

Wybij z siebie to, co łączy cię z panem... recepta Žižka jest tyle efektowna, co mocno dyskusyjna. Niesłuchanie impulsywny, wręcz nieludzki to gest, skoro rozbija jądro danej tożsamości i wybija ostatniego łącznika z tym, co rodzinne. „Działa tu jednak także inny wymiar tego samopobicia: skatologiczna (ekskrementalna) identyfikacja podmiotu, oznaczająca zajęcie przez niego pozycji proletariusza, który nie ma nic do stracenia. Czysty podmiot wyłania się tylko poprzez to doświadczenie radykalnej samodegradacji, kiedy zezwalam innemu sprząć mnie na kwaśne jabłko, pozbawić mnie wszelkiej substancjonalnej zawartości, całego symbolicznego wsparcia zdolnego obdarzyć mnie odrobiną godności”⁵¹.

Wróćmy w tym momencie do kluczowego filmu, bo *Kieł* jest jednak obrazem tak sugestywnym przede wszystkim dlatego, że w przypadku głównej bohaterki, Starszej córki, trudno na serio mówić o uprzednio istniejącej tożsamości (dziewczyna nie ma nawet imienia, w rozmowach rodziców funkcjonuje jako Najstarsza lub właśnie Starsza córka⁵²) czy o „odrobinie godności”, którą rzekomo miałby obdarzać porządek symboliczny (tuż przed „przejściem” – wybiciem zęba – dziewczyna służy za rodzaj *sexy doll* rozładowującej napięcie seksualne brata). Specyfika domu zamkniętego, w którym jest wychowywana⁵³, nie sprzyja bowiem tworzeniu się jakichkolwiek tożsamości i, co za tym idzie, wyklucza pojęcie godności, ale też niegodziwości. W grę wchodzi natomiast: chwilowe uznanie, współzawodnictwo, troska, a także obowiązkowe przeniesienie – być może nie bez powodu ojciec rodziny fizycznie przypomina Jacques’a-Alaina Millera – ale wszystko to stanowi jedynie pustą, sterylną, hermetycznie zamkniętą formę niewspieraną właściwie żadną treścią, której porzucenie wiązałoby się z poczuciem

⁵⁰ J. Lacan: *Seminar XV. The Psychoanalytic Act*. Przeł. C. Gallagher. Niepublikowane tłumaczenie. Sesja z 20 marca 1968 roku.

⁵¹ S. Žižek: *Rewolucja u bram*, dz. cyt., s. 490.

⁵² Są jeszcze Młodsza córka i Syn.

⁵³ Rozpatrywanie *Kiła* jako kolejnej wariacji na temat *Emila* Rousseau nie jest rzecz jasna nieuzasadnione, ale dla tych rozważań nieprzydatne.

straty lub poświęcenia. Tym bardziej nie może być mowy o trudzie wynikającym z poświęcenia samego poświęcenia. Starsza córka nie ma do stracenia dosłownie nic – nie tylko swoich kajdan, lecz nawet samej straty. Jedyne, z czego musi zrezygnować, to własna niemoc związana z zadomowieniem⁵⁴. Dobrze, ale co to za dom?

Odludzie. Willa z basenem i obszernym ogrodem otoczona wysokim płotem. Trochę poza czasem⁵⁵ mieszka w niej stosunkowo zamożna, mieszczańska rodzina – ojciec, matka i troje dorosłych dzieci. Te ostatnie (dwie córki i syn) nigdy nie wyszły poza teren posiadłości. Wszystkie potrzeby załatwiają w przestrzeni domu. Edukacja, zabawa i sport są organizowane i ściśle kontrolowane przez rodziców. Żadnego kontaktu ze światem zewnętrznym. Rozwaga nakazuje także redefiniować niektóre kłopotliwe słowa. I tak „morze” oznacza „krzesło”, „telefon” to „sól”, „autostrada” to „silny wiatr”, a „cipka” – „silne światło”:

„– Mamo, co to jest cipka?

– Gdzie słyszałaś to słowo? (...) Cipka to silne światło, na przykład: gdy wyłączamy cipek, pokój pogrąża się w mroku”⁵⁶.

Jedyną osobą z zewnątrz, która ma prawo wejść do domu, jest Christina, ochroniarka w fabryce, w której pracuje ojciec. Ten przywozi ją od czasu do czasu, żeby zaspokajała seksualnie Syna (dopiero później także to zadanie zostanie zlecone jednej z córek). To od niej Najstarsza wyludza kasety wideo z filmami *Rocky* i *Szczęki*, których treść wypożycza bohaterkę w podstawowe, dla niej jednak całkiem awangardowe narzędzia teoretyczne. Dzięki nim Starsza córka poznaje na przykład funkcję imienia własnego, a także przyswaja krytyczny elementarz (i choć jej język siłą rzeczy ogranicza się do powtarzania filmowych zwrotów, to od tej pory będzie potrafiła zmanifestować swoje „nieukontentowanie w kulturze”, na przykład po niezbyt satysfakcjonującym stosunku z bratem).

W tym sensie Christina – jedyna postać w filmie, która ma imię i nie jest charakteryzowana jedynie przez rolę społeczną – tak jak jej słynny imiennik nie przyszła, żeby przynieść pokój, ale by przynieść miecz. Przyszła „poróżnić syna z jego ojcem, córkę z

⁵⁴ Oraz kilka przedmiotów, które są jej własnością. W domu panuje bowiem prawo własności, ale dotyczy głównie rzeczy błahych (spinki do włosów, ołówki...). To, co najcenniejsze (kasety wideo), Najstarsza zdobywa dzięki wykonaniu konkretnej pracy (seks oralny) oraz zastosowaniu szantażu.

⁵⁵ Naklejka na szybie samochodu informuje, że jest rok 2008, ale sprzęty w biurze, a zwłaszcza w domu wskazują na lata dziewięćdziesiąte, osiemdziesiąte, a nawet siedemdziesiąte (sygnał, że w tym miejscu – z tych czy innych powodów – czas się zatrzymał).

⁵⁶ Kiel, dz. cyt.

matką, synową z teściową; i [po to żeby byli] nieprzyjaciółmi człowieka jego domownicy” (Mt 10,35-36)⁵⁷. W konsekwencji została pobita albo zabita, a na koniec przeklęta przez ojca rodziny („Mam nadzieję, że twoje dzieci nabiorą złych nawyków, życzę ci tego za zło, które sprowadziłaś na moją rodzinę”⁵⁸). Ale co się stało, to się nie odstanie. Dobra nowina została ogłoszona. Za pośrednictwem Christiny pierwsza i najważniejsza zasada domu nareszcie mogła zostać w pełni usłyszana.

„Gdy wypadnie prawy lub lewy kiel, dziecko może opuścić dom” – a w związku z tym, że kiel długo sam z siebie nie wypadał, Starsza córka (która w międzyczasie nadała sobie imię Bruce⁵⁹) wzięła sprawy w swoje ręce i przeszła do czynu/aktu. Wybiła ząb, a tym samym i w tej chwili anulowała Innego. Wywierciła w nim dziurę i sama stała się tą dziurą, dziurą w całym, upodmiotowionym obiektem *a* (a jak akt rewolucyjny)⁶⁰. Czy znamy motywacje, podejrzewamy premedytacje, odnajdujemy w tym jakieś intencje?

⁵⁷ W innym miejscu Pisma Świętego: „Nieprzyjaciółmi człowieka są jego domownicy” (Mi 7,6).

⁵⁸ Kiel, dz. cyt.

⁵⁹ Bruce to swoją drogą nazwa autentycznego rekwizytu – sztucznego, wiecznie psującego się rekina „grającego” w *Szczękach*.

⁶⁰ „W samobójczym *passage à l'acte* następuje (...) bezpośrednia identyfikacja podmiotu z obiektem (...). Oznacza to, że podmiot nie jest już czystą Pustką negatywności (\$), nieskończonym pragnieniem, Pustką w poszukiwaniu nieobecnego podmiotu, lecz ‘wpada’ bezpośrednio w obiekt, staje się obiektem. I odwrotnie – obiekt (przyczyna pragnienia) nie jest już materializacją Pustki, widmową obecnością, która jedynie zapewnia ciało brakowi podtrzymującemu pragnienie podmiotu, lecz uzyskuje bezpośrednie pozytywne istnienie i spójność ontologiczną. (...) [Natomiast] ‘samobójstwo’ definiujące popęd śmierci [to] samobójstwo symboliczne. Nie w sensie: ‘nie umieram naprawdę, tylko symbolicznie’, ale w ściślejszym znaczeniu wymazywania sieci symbolicznej, określającej tożsamość podmiotu, a zatem w sensie przecięcia wszystkich więzów, które zakotwiczą podmiot w jego symbolicznej substancji. W tym przypadku podmiot jest całkowicie pozbawiony swojej tożsamości symbolicznej, rzucony w ‘noc świata’, w której skorelowany jest wyłącznie z minimum ekskrementalnej pozostałości, kawałkiem śmiecia, pyłkiem kurzu w oku” (S. Žižek: *Kruchy absolut*. Przeł. M. Kropiwnicki. Warszawa 2009, s. 39-40). Wydaje się, że to wymazywanie symboliki, popełnianie symbolicznego samobójstwa, do którego Žižek zachęca w prawie każdej swojej książce, nie jest jednak ani niczym nadzwyczajnym, ani tym bardziej niczym szokującym. Owa radykalnie negatywna, presymboliczna „noc świata” to coś, co po prostu jest (i nie chodzi tu wcale, a na pewno nie wyłącznie, o los ludzi zredukowanych współcześnie do nagiego życia) – gdzieśgdzie już zapadła, gdzieśgdzie dopiero zapada i, co najważniejsze, doskonale sprawdza się jako środowisko naturalne dla samoreprodukcji władzy kapitału. Choćby dlatego należałoby inaczej rozłożyć akcenty i powściągnąć fantazję o „samobójstwie” (nie dając się przy tym uwieść jej odwrotności, fetyszowi witalizmu) na rzecz enigmy stwórczego aktu – nie tego czy innego boga, ale działającej i oddziałującej kreatury, którą konstituuje „przejście” podmiotu.

Nie, i w ogóle nas one nie interesują. Wolność? Trudno przypuszczać, by Najstarsza dysponowała jakąkolwiek ideą wolności, śmiało więc można przyjąć, że jej „przejście” pozbawione było patologicznych motywacji – zrobiła to, bo musiała i pragnęła to zrobić⁶¹. I od tej pory nic więcej się nie liczyło. Nastąpiło zerwanie więzów zależności, bezinteresowne wypięcie się na innych i na Innego. Bez domieszki wyobrazonego narcyzmu, realnej rozkoszy i symbolicznego uznania – czyli wszystkich tych fałszywie brzmiących czynników, które uderzają w działaniach „politycznych samobójców” tak chętnie i tak często wymienianych przez Žižka (Edward Norton z *Podziemnego kręgu*, Kevin Spacey z *Podejrzanych*, Mel Gibson z *Okupu*, Medea z *Medei*, Jezus Chrystus z *Biblii* itd.). Koniec końców nie da się chyba zaprzeczyć, że dla późnego (postfordystycznego, korporacyjnego...) kapitalizmu bardziej reprezentatywnymi „ludzkimi zwierzętami” są Starsze i Młodsze córki niż Jezusy Chrystusy.

Jasne jest jednak, że nie sposób na dobre anulować kontekstu, w którym się znaleźliśmy, całkowicie unieważnić Innego, którego zamieszkujemy i który zamieszkuje nas (choć Joyce'owi prawie się kiedyś udało): „To Lacan pokazuje nam, w jakim stopniu podporządkowani jesteśmy znaczącym, czy też dyskursowi rodziców determinującemu nasz los. To Lacan deklaruje, że poprzez analizę musimy zaakceptować fakt, że język nas uśmierca, że – w pewnym sensie – jesteśmy żywymi trupami (nasze ciała są opisane przez znaczące, jesteśmy zamieszkani przez żyjący poprzez nas język)”⁶².

W tym fragmencie Bruce Fink dopuszcza się jednak pewnego nadużycia albo po prostu pozostaje zbyt wierny literze swego mistrza, twierdząc, że język (a więc Inny) czyni nas żywymi trupami, a nie tylko ze śmiercią nas oswaja. Otóż język, arbitralność jego zasad, fakt, że znaczące zmieniają nasze ciało w królestwo Innego, w jego medium (czy, jak mówi Lacan, w łożę Innego), to wszystko sprawia, że jesteśmy ni mniej, ni więcej, tylko ludzkimi zwierzętami właśnie – z krwi, z kości i z mówienia. Gdy zaczynamy jednak przy Innym majstrować, ignorować czy rujnować go we własnym zakresie i w ramach własnych możliwości (tak jak Medea: „zniszczywszy cały dom Jazona” – dom, czyli jej i jego dzieci⁶³; albo jak, w nieco inny sposób, wspomniany wyżej James Joyce), wtedy dopiero faktycznie nie-do-końca-umieramy, wtedy dorabiamy się, w oczach Innego i innych, statusu żywych trupów. Dopiero po takim bądź co bądź prze-

⁶¹ Bo „zawsze przecież w imię pragnienia walczy się i umiera”. J. Lacan: *Kanta Sadem*. Przeł. T. Komen-dant. „Twórczość” 1989, nr 8, s. 52.

⁶² B. Fink: *Kliniczne wprowadzenie do psychoanalizy lacanowskiej*, dz. cyt., s. 291.

⁶³ O Medei i jej przyjsciu (do) czynu/aktu zob. rozdział 5.

mocowym geście, po niepsychotycznym przejściu (do) czynu, faktycznie wchodzimy w obszar, który Lacan określił jako obnażone, wywłaszczone bycie, w obszar między dwoma śmieciami – nierozczytany, bez żadnych gwarancji z żadnej strony. To obszar poza konsumowaniem gotowych sensów i poza *techné*, obszar lektury.

Fink kończy swoją myśl w następujący sposób: „Ów śmiertelny los musimy upodmiotowić, uczynić go własnym. Musimy wziąć odpowiedzialność za rzut kością u zarania naszego wszechświata – za pragnienie naszych rodziców, które przywiodło nas do bycia – wprowadzając siebie samych do istnienia tam, gdzie pragnienie rodziców funkcjonowało jako powód naszego własnego”⁶⁴. Możemy więc albo wziąć odpowiedzialność za ów rzut, zaakceptować rzeczywistość jako nasze własne dzieło, co wiąże się z ciągłym tkwieniem wewnątrz tego samego, nienasyconego, choć sycącego kasyna, które wciąż dostarcza sfalszowanych kości, albo pozbyć się kości – wybić prawy lub lewy kiel i zapomnieć o całej sprawie.

W analogicznym, ale szerszym, bo społeczno-politycznym, wymiarze sprawę (kości) komentuje Bartosz Kuźniarz: „Socjalizm był utopijny (w potocznym i wypaczonym sensie tego słowa), ponieważ nigdy nie miał odwagi powiedzieć: ‘Precz z ekonomią! Precz z wydajnością!’, ponieważ określał (i wciąż próbuje to robić [...]) swoje cele nieodmiennie w kapitalistycznym horyzoncie myśli i pragnienia. (...) Paradoksalnie więc Marksowska wizja socjalizmu musi upaść, aby dało się sformułować projekt niekapitalistycznej przyszłości”⁶⁵. Rozważania Kuźniarza również oscylują wokół aktu, jednak aktu specyficznie rozumianego – jako głupstwo, „czyn słaby”, zgodnie z wątpliwą tezą mówiącą, że „tylko słabość i kruchość mogą stać się fundamentem i spoiwem żywej wspólnoty”⁶⁶. Ostatecznie dylemat, przed jakim staje autor *Goodbye Mr. Postmodernism*, brzmi: „Czy gotowy jestem mieć odrobinę mniej, aby wszyscy mieli odrobinę więcej?”⁶⁷. Niestety, polski filozof ignoruje tym samym podstawowy wgląd psychoanalitycznej antropologii, która na pytanie Kuźniarza kazałaby odpowiedzieć mniej więcej tak: Ja, człowiek, istota mówiąca, jestem gotów nie mieć nic, żebyś ty miał odrobinę mniej. Tak właśnie działa i za taką postawę odpowiada popęd, który „sprzeciwia się zarówno zasadzie przyjemności, jak i zasadzie rzeczywistości. Prawdziwe zło, czyli wła-

⁶⁴ B. Fink: *Kliniczne wprowadzenie do psychoanalizy lacanowskiej*, dz. cyt.

⁶⁵ B. Kuźniarz: *Goodbye Mr. Postmodernism. Teorie społeczne myślicieli późnej lewicy*. Toruń 2011, s. 357.

⁶⁶ Tamże, s. 362.

⁶⁷ Tamże, s. 363.

śnie popęd śmierci, jest sabotażem przeciw własnemu dobru. Za jego sprawą jesteśmy skłonni działać na przekór własnym interesom”⁶⁸.

Stąd tyle errat do Marksa, który marząc o całkowitym wyeliminowaniu agresji z komunistycznych stosunków międzyludzkich (z czym ironicznie polemizował już Freud w *Kulturze jako źródle cierpień*), uznawał człowieka za istotę zepsutą wprowadzie przez instytucję własności prywatnej, ale istotę racjonalną, która w miarę możliwości stara się postępować zgodnie z własnym interesem. To znaczy, gdy przymiera głodem, ostatnie, czego potrzebuje, to szykowna restauracja i elegancko ubrani kelnerzy. Innymi słowy, Marks zdroworozsądkowo zakładał, że postawieni przed wyborem: „Pieniądze albo życie!” oddamy pieniądze, by ocalić życie. Nic bardziej mylnego. Psychoanaliza uczy, że są sytuacje, w których nasz najlepiej pojęty interes schodzi na dalszy plan. Wystarczy, że pojawi się potencjalny czynnik rozkoszy, a człowiek bez wahania skoczy za nim w ogień. Bo „jak człowiek ma do wyboru chleb albo fajki, to zawsze wybierze to drugie”⁶⁹.

Dlatego tak trudno sobie wyobrazić, konsekwentnie trzymając się perspektywy psychoanalitycznej, rewolucję albo choćby poważną, zbiorową walkę w imię dobra wspólnego, powszechnego szczęścia, egalitarnej sprawiedliwości czy lepszego świata. „Nie wystarczy zgłaszać rewolucyjnych pretensji w sprawach społecznych, żeby uniknąć pewnych impasów dotyczących tego, co leży u podstaw każdej rewolucji jako takiej, a mianowicie podmiotu”⁷⁰. Žižek przytacza znakomitą anegdotę, która pozwala zrozumieć ten przewrotny mechanizm: dobra wiedźma przedstawiła pewnemu słoweńskiemu chłopu alternatywę – „albo dostanie jedną krowę, a jego sąsiad dwie, albo obaj tyleż krów stracą. Chłop natychmiast wybrał drugą opcję”, bo, mówiąc słowami Gore’a Vidala, „nie wystarczy, że ja wygram – ktoś inny musi przegrać”⁷¹. Filozof podaje też bardziej mroczną, więc chyba prawdziwszą wersję powyższej historyjki. Wiedźma mówi:

⁶⁸ S. Žižek: *Przemoc. Sześć spojrzeń z ukosa*. Przeł. A. Górny. Warszawa 2010, s. 90.

⁶⁹ Wiktor, który dojrzał za późno. Z Wiktorem Żwikiewiczem rozmawiają P. Głuchowski, M. Kowalski, dostęp online:

http://wyborcza.pl/duzyformat/1,127291,9497309,Wiktor_ktory_dojrzal_za_pozno.html?as=1 [dostęp: 31.05.2015]. Cytat z Wiktora Żwikiewicza zawdzięczam Krzysztofowi Pawlakowi.

⁷⁰ J. Lacan: *Seminar XIII. The Object of Psychoanalysis*. Przeł. C. Gallagher. Sesja z 12 stycznia 1966 roku.

⁷¹ S. Žižek: *Rewolucja u bram*, dz. cyt., s. 92.

„Dam ci, co tylko zechcesz, ale ostrzegam, twój sąsiad dostanie to samo po dwakroć!’. Chłop odpowiada jej z chytrym uśmiechem: ‘Wyłup mi jedno oko!’”⁷².

Kuźniarz w swojej pochwalie słabości i wyrzeczenia nie przyjmuje, albo nie chce przyjąć, do wiadomości tego, o czym sam z przekąsem pisze w swojej książce (tylko kilkadziesiąt stron wcześniej): komunizm to system doskonały „pod jednym skromnym warunkiem, że wszyscy ludzie staliby się aniołami”⁷³. Podobną obserwację zanotował także Freud w przypisie do jednego ze swoich najważniejszych pism społecznych:

Wielki poeta ośmielił się przynajmniej w żartobliwej formie dać wyraz surowo zakazanym prawdom psychologicznym. Heinrich Heine wyznaje: „Jestem człowiekiem jako żywo układnym A oto me życzenia: skromny domek kryty strzechą, przy tym jednak wygodne łóżko, dobre jedzenie, mleko i masło pierwszej świeżości, przed oknem kwiaty, za progiem kilka pięknych drzew, jeśli zaś dobry Bóg chce mnie do końca uszczęśliwić, to niech pozwoli, bym mógł się nacieszyć widokiem sześciu czy siedmiu mych wrogów dyndających na tych drzewach. Z sercem drżącym wzruszeniem wybaczę im wszystkie krzywdy, jakie mi w życiu wyrządzili – no bo trzeba wybaczać nieprzyjaciółom swoim, ale nie prędzej, nim zawisną”⁷⁴.

Wróćmy jednak do innego skromnego domku i innego skromnego życzenia. Jak już wiadomo, kiel sam z siebie nie wypadnie. Toteż żeby niemożliwe stało się możliwe, potrzebna jest psychoanaliza. Analitykiem Starszej córki był Rocky Balboa (a może był nim ludojad z filmu Spielberga?; tak czy owak, nie obyło się bez jakiegoś niemożliwego łącznika), choć pracy miał niewiele – ani nie było kogo ogołacać, ani za bardzo z czego wywłaszczać („wywłaszczenie podmiotowości – przypomni Lacan – jest nadrukowane na bilecie wstępu” do zajęcia pozycji analityka⁷⁵). Ale warunki, mimo zapadającej „nocy świata”, nie zawsze są tak sprzyjające. Wtedy przydaje się psychoanaliza, w której status wpisana jest nieodzowność uchylenia regulującego nasze pragnienie Innego i, co za tym idzie, gotowość pokazania Panu, Bogu, Ojcu, czterech liter. I przyjęcia postawy oddziałującej obojętności.

⁷² Tamże, s. 108.

⁷³ B. Kuźniarz: *Goodbye Mr. Postmodernism*, dz. cyt., s. 337. Aniołami, a więc istotami wyczutymi z popędu.

⁷⁴ S. Freud: *Kultura jako źródło cierpień*. Przeł. R. Reszke. W: tegoż: *Pisma społeczne*. Warszawa 1998, s. 200-201.

⁷⁵ J. Lacan: *Proposition of 9 October 1967 on the Psychoanalyst of the School*. Przeł. R. Grigg. „Analysis” 1995, nr 6, s. 8.

Psychoanaliza nie jest rewolucyjna, lecz wywrotowa – a to nie to samo – (...) głównie (...) z tego powodu, że działa przeciwko identyfikacjom, ideałom, panującym znaczącym. Zresztą wszyscy to wiedzą. Gdy ktoś z twoich bliskich idzie na seans psychoanalityczny, boisz się, że przestanie szanować swego ojca, swoją matkę, współmałżonka, Pana Boga. Chciano, by stała się ona adaptatywna, a nie wywrotowa, ale na próżno: właśnie kiedy podmiot jest podcięty, pozbawiony swej wyobraźniowej władzy nad sobą, wychodzi z klatki własnego narcyzmu i ma szansę stawić czoło wszystkim ewentualnościom⁷⁶.

I w tym tkwi największe, choć nie jedyne ograniczenie podejścia Jacques’a-Alaina Millera, bo w rzeczywistej polityce rewolucyjnej – którą mogłaby jeśli nie zaprojektować, to przynajmniej wesprzeć lub przeniknąć psychoanaliza – nie chodziłoby o stawianie czoła wszelkim ewentualnościom, tylko o całkowite wykroczenie z pola jakichkolwiek ewentualności i wykreowanie nowych. Przy niewielkim wsparciu Rocky’ego Najstarsza nie tyle była w stanie stawić czoła wszelkim ewentualnościom, ile dostrzec, że coś takiego jak ewentualność w ogóle istnieje. Dostrzegła, zadziałała, zapomniała. Nie chodzi tu więc o przestrzeń oporu, protestu czy buntu, które zakładają wejście w kolejną relację zależności podmiotu wobec kogoś lub czegoś, tylko o ruch wykraczający, bo tylko ta ostatnia akt-ywność jest potencjalnie rewolucyjna. Nie pomimo, ale właśnie dlatego, że uwzględniając ludzką popędowość, wiąże się z radykalnym wykluczeniem wszystkiego tego, czemu można się opierać, wszystkiego tego, przeciwko czemu należy protestować, i wszystkiego tego, wobec czego przychodzi się buntować. Wszak tylko zrobienie kroku poza uwarunkowania i determinanty określonej sytuacji, bez autystycznego opuszczenia tej sytuacji, otwiera szansę na podmiotową suwerenność i (choćby mimowolną) sprawczość, bez której każda polityka, także polityka literatury, byłaby (i jest) impotentna, wsobna, nietwórcza i, co najgorsze, kompromisowa.

W klubie walki nie ma nazwisk.

Nie jesteś swoim nazwiskiem.

Nie jesteś swoją rodziną⁷⁷.

To prawda, ale to nie koniec. W domu istnieje bowiem jeszcze druga zasada: „Ochronę poza domem zapewnia nam samochód. Kiedy można go prowadzić? Gdy od-

⁷⁶ *Lacan a polityka*. Rozmowa z Jacques’em-Alainem Millerem. Przeł. J. Waga. „Res Publica Nowa” 2010, nr 4, s. 240.

⁷⁷ Ch. Palahniuk: *Fight Club*, dz. cyt., s. 227.

rośnie prawy lub lewy kiel, to nie ma znaczenia”⁷⁸. Najstarszej prawy kiel nie odrósł, nie mogła więc prowadzić samochodu. Dlatego tuż po usunięciu krępującego detalu, zdecydowanym krokiem ruszyła wprost do samochodu ojca i zatrzasnęła się w bagażniku. Tam pozostała już do końca. Nie ma ucieczki przed regułą, jak tylko w inną regułę, nowe panujące znaczące zastępują stare, a struktura pola symbolicznego się rozszerza⁷⁹ – ot i cała rewolucja⁸⁰. Dziewczyna nie do końca zapomniała więc o Innym, Inny nie zapomniiał o niej wcale. Założenie nieistnienia Innego i unieważnienie siebie jako (dotychczasowego) podmiotu to całkiem sporo, ale wciąż o wiele za mało. Rewolucja przez małe *a*, która nie niesie z sobą obietnicy rewolucji przez wielkie, przekreślone *A*, może się okazać i dla wielu okazuje się rozczarowująca.

Wizja Giorgosa Lanthimosa jest zatem bezlitosna i do bólu konsekwentna. Być może bardziej „starolacanowska” – a tym samym bardziej pesymistyczna – niż chcielibyśmy przyznać. Cóż z tego, że zginiemy od własnego miecza, że usuniemy wszystkie identyfikacje, że przywrócimy podmiot jego pierwotnej pustce, że zaczniemy wszystko od nowa... – coś z tego, skoro od nowa zaczynać będziemy zamknięci w trumnie oldskulowego mercedesa⁸¹?

⁷⁸ *Kiel*, dz. cyt.

⁷⁹ Zob. A. Leder: *Prześlona rewolucja. Ćwiczenie z logiki historycznej*. Warszawa 2014, s. 161.

⁸⁰ Akurat w tej kwestii niezłą intuicją wykazał się Žižek: „Podczas radykalnej rewolucji ludzie nie tylko ‘urzeczywistniają swoje stare (emancypacyjne itd.) marzenia’, ale raczej muszą wynaleźć na nowo swój sposób konstruowania marzeń. (...) wolność (od ideologicznych ograniczeń, od dominującego sposobu konstruowania marzeń) jest warunkiem wyzwolenia, tzn. jeśli zmienimy tylko rzeczywistość po to, żeby zrealizować swoje marzenia, a nie zmienimy swoich marzeń, prędzej czy później wracamy do starej rzeczywistości” (S. Žižek: *W obronie przegranych spraw*. Przeł. J. Kutyla. Warszawa 2008, s. 194). W sprawie rewolucyjnego marzenia wypowiedział się także Lacan: „Marzenie [*rêver*] ma nie tylko tę uderzającą właściwość, że strukturyzuje przebudzenie [*réveil*]. Marzenie strukturyzuje także rewolucję – a rewolucja, jeśli dobrze ją rozumiemy, jest od marzenia silniejsza. Niekiedy ponownie zapada w sen, ale tylko na sposób kataleptyczny”. J. Lacan: *Seminar XXI. Les non-dupes errent*. Przeł. C. Gallagher. Sesja z 19 marca 1974 roku.

⁸¹ Następnym filmem Lanthimosa były *Alpy*, historia kobiety, która, według słów reżysera, za wszelką cenę „próbuje wrócić do sfabrykowanego świata”, ocalić kiel, wtargnąć z powrotem do rodzinnego domu.

2.

O ile jednak psychoanaliza nie nadaje się do projektowania rewolucji i lepszego świata, o tyle jest świetna w opisywaniu świata obecnie istniejącego i tłumaczeniu, dlaczego się w nim znaleźliśmy. (...) To, że Lacanem nie da się pomyśleć rewolucji, a nawet gorzej, że z Lacana wynika niemożliwość rewolucji, zupełnie mnie nie interesuje.

Jan Sowa⁸²

Z powrotem do bagażnika – tak mogłaby zatem brzmieć zwięzła charakterystyka działania rewolucyjnego dokonana przez psychoanalizę. Powroty nie są jednak takie najgorsze. Niektóre autorki twierdzą nawet, że cała psychoanaliza powrotami stoi. „Hasłem wiodącym lacanowskiej psychoanalizy jest powrót: powrót do właściwego porządku rzeczy (...); powrót do miejsca *wo es war*, ‘gdzie **to** się wydarzyło’, czyli tam, gdzie na chwilę ten właściwy porządek się odsłonił; oraz powrót do radosnej chwili *jouissance*”⁸³. To jednak nieprawda, bo jeśli psychoanaliza faktycznie pragnie jakiegoś powrotu, to jest to powrót do czasu sprzed „początku”; nie ze względu na regresję, ale na zapomnienie. Wraca się, by wyrugować pamięć, od-czynić przeszłość, sprawić, by **to** się nie wydarzyło, żeby działać inaczej. W ten sposób, dzięki podkreśleniu akt-ywnej roli zapominania⁸⁴, psychoanaliza nie zajmuje się już egzorcyzmowaniem przeszłych widm, staje się natomiast perspektywą i możliwością zmiany przyszłych doświadczeń. Już bowiem w pierwszym seminarium Lacan mówi, że psychoanaliza jest nie tyle kwestią przypominania czy rozpamiętywania czegokolwiek, ile sztuką „przepisywania hi-

⁸² *Wielki Inny istnieje – to my nim jesteśmy!* Z Janem Sową rozmawia Krystian Szadkowski, dostęp online: <http://www.praktykateoretyczna.pl/jan-sowa-krystian-szadkowski-wielki-inny-istnieje-to-my-nim-jestesmy/> [dostęp: 31.05.2015]. Problem w tym, że to właśnie z tego (świetnego, zgadzam się) psychoanalitycznego opisu bezpośrednio i konsekwentnie wynika niemożliwość rewolucji. A przynajmniej takiej rewolucji i takiego lepszego świata, jakich życzyłby sobie zapewne Jan Sowa.

⁸³ A. Bielik-Robson: *Zew dalekiego Boga: Lacan i symboliczne samobójstwo*. „Psychoanaliza. Czasopismo NLS” 2011, wyd. specjalne, s. 100-101.

⁸⁴ Zob. R. Comay: *Mourning Sickness. Hegel and the French Revolution*. Stanford 2011, s. 147. Zapominać to działać [*act*], tak „jak gdyby odrzucenie spuścizny przeszłych pokoleń (...), odrzucenie ojcowizny, przepisanie swojego pochodzenia, było możliwe, tak jakby każda chwila (...) mogła zapowiadać radykalnie nowy początek – bezprecedensowy, nieprzeciwczony, niepamiętany”. Tamże, s. 147-148.

storii”⁸⁵, czyli w istocie zmianą przeszłych przeżyć lub, bardziej precyzyjnie, zmianą ich strukturalnej inskrypcji w łańcuchu znaczących. W ten sposób słowo w psychoanalizie nigdy nie jest kwestią przeszłości (nie chodzi wszak o banalny rewizjonizm), tylko zawsze jest kwestią przyszłości – to czas przyszły determinuje przeszłość. Albo, za sprawą aktu i nowego słowa, odczynia ją, interweniuje w historię tego, co będzie.

Dla Marca Augé jedną z figur zapomnienia jest „ponowne rozpoczęcie” (*re-commencement*) jako całkowite przeciwieństwo powtórzenia – radykalne rozpoczęcie, „gdzie prefiks *re-* podkreśla możliwość kilku początków jednego życia”⁸⁶. Figura ta implikuje odnalezienie przyszłości „przez zapomnienie przeszłości”, stworzenie „warunków dla nowego narodzenia, z definicji otwierającego na wszelką możliwą przyszłość. Symboliczną formą rytuału rozpoczęcia czy ponownego rozpoczęcia [*re-commencement*] jest inicjacja, która we wszystkich swych formach oznacza spółdzenie lub narodzenie. To zaś, co ulega wymazaniu i zapomnieniu w momencie zyskania nowej świadomości czasu, stanowi jednocześnie przeszłość wtajemniczonego i jego dopiero stającą się przyszłość, to samo i inne w nim samym”⁸⁷.

„Pragnienie powtórzenia jest zasadniczo pragnieniem różnicy”⁸⁸. Rewolucja to nic innego jak przymus powracania, pragnienie powtórzenia z różnicą (rewolucja). Zakorzeniona w sanskrycie etymologia podpowiada, że chodzi o odkrycie, otwarcie, a także powrót, obrót (łacińskie *revolutio*) oraz przewrót (*revolvere*)⁸⁹. Lacan miał dobre przeczucie, że „prawdziwy sens słowa rewolucja w polityce znaczy: to, co wraca do samego siebie. Co oznacza, że gdy staramy się wyzwolić i emancypować człowieka, w ostatecznym rozrachunku mamy powrót zakazującego superego, znacznie bardziej potężnego niż poprzednio. Konserwatyzm polegałby na stwierdzeniu: nie należy zanadto tego ruszać, za próby emancypacji płaci się czymś gorszym. To nie jest lekcja nadziei. Ale psychoanaliza na poziomie zbiorowym z pewnością nie jest lekcją nadziei”⁹⁰. Jak powie

⁸⁵ J. Lacan: *The Seminar, Book I. Freud's Papers on Technique*. Red. J.-A. Miller. Przeł. J. Forrester. New York 1988, s. 14.

⁸⁶ M. Augé: *Formy zapomnienia*. Przeł. A. Turczyn. Kraków 2009, s. 61.

⁸⁷ Tamże, s. 61-62.

⁸⁸ R. Comay: *Mourning Sickness*, dz. cyt., s. 148.

⁸⁹ J. Kristeva: *Revolt, She Said. An Interview by Philippe Petit*. Przeł. B. O'Keeffe. New York 2002, s. 100. W kwestii etymologii zob. Tejże: *The Sense and Non-sense of Revolt. The Powers and Limits of Psychoanalysis*. Przeł. J. Herman. New York 2000, s. 1-4.

⁹⁰ J.-A. Miller: *Zakwestionowanie zbiorowej nadziei*. „Psychoanaliza. Czasopismo NLS” 2011, wyd. specjalne, s. 94.

w innym miejscu konserwatywny aż nadto Miller: w sferze polityki Lacan jest „przeciwko wszystkiemu, co jest za”, natomiast sama psychoanaliza „jest wywrotowa, ale nie jest postępową. Nie jest też reakcyjna. Czy w takim razie jest pozbawiona nadziei? Powiedzmy tak: operacyjnie usuwa nadzieję. Jest to amputacja Zasady Nadziei”⁹¹. Można na to odpowiedzieć za Blochem (i Jamesonem), że impuls utopijny kieruje właściwie każdym rzeczywistym działaniem (aktem), więc powstaje też w najmniej oczekiwanym czasie i miejscu, zwłaszcza tam, skąd próbuje się go najmocniej wypierać.

„To, co wraca do samego siebie” – faktycznie, w swoim najważniejszym i być może jedynym „politycznym” seminarium (*L'envers de la psychanalyse*; „podszewką psychoanalizy” miałyby być właśnie polityka), Lacan kilkakrotnie powtarza, że znaczące „rewolucja” należałoby rozumieć w jego oryginalnym, astronomicznym znaczeniu. Jako obrotowy ruch, który ostatecznie zawsze przywodzi nas w to samo miejsce – wprost do punktu wyjścia. Ale nie o przewrocie kopernikańskim opowiadał studentom Lacan w grudniu 1969 roku: „Jeśli mielibyście choć trochę cierpliwości i naprawdę chcielibyście słuchać, powiedziałbym wam, że każde rewolucyjne dążenie ma tylko jeden możliwy rezultat – zawsze kończy się dyskursem panującym. Tego uczy doświadczenie. Tym, do czego dążycie jako rewolucjoniści, jest Pan. I dostaniecie go”⁹². Wy, rewolucjoniści, jesteście jednocześnie pierwszymi kolaborantami, „pełnicie funkcję helotów tego reżimu. (...) Reżimu, który wystawia was na pokaz i mówi: ‘Patrzcie na nich, jak się pierdolią!’”⁹³.

⁹¹ Lacan a polityka, dz. cyt., s. 232, 240.

⁹² J. Lacan: *The Seminar, Book XVII. The Other Side of Psychoanalysis*. Przeł. R. Grigg. Red. J.-A. Miller. New York 2007, s. 207. Pewną analogię da się zauważyć z tym, co w kontekście rewolucji bolszewickiej mówił Freud w wykładzie *O światopoglądzie*: „Urzeczywistniony w bolszewizmie rosyjskim, teoretyczny marksizm przybrał dynamiczną, zwartą i wyłączną postać światopoglądu, zarazem jednak bardzo upodobił się do tego, co zwalczał. (...) Dzieła Marksa traktowane jako źródło objawienia, zajęły miejsce Biblii i Koranu, mimo że zawierają one tyle samo sprzeczności i niejasności, co owe stare księgi święte”. S. Freud: *Wykłady ze wstępu do psychoanalizy. Nowy cykl*. Przeł. P. Dybel. Warszawa 1995, s. 208.

⁹³ J. Lacan: *The Seminar, Book XVII*, dz. cyt., s. 208. Na podkreślenie zasługuje całe bogactwo tego ostatniego wyrażenia. *Regardez-les jouir* w oryginale, *look at them enjoying* w oficjalnym angielskim tłumaczeniu Russella Grigga, ale już *watch them fuck* w książce *Logics of Failed Revolt* Petera Starra czy w *The Lacanian Left* Yannisa Stavrakakisa, a przede wszystkim w Lacanowskim *Television* (gdzie tekst na angielski przełożył Jeffrey Mehlman). Ta ostatnia propozycja translatorska wydaje mi się najciekawsza i teoretycznie najbardziej produktywna. Jest też chyba najwłaściwsza, bo Lacan w swoim wystąpieniu nawiązywał przecież do popularnego wówczas politycznego „graffiti”: *Jouissez sans entraves*, czego raczej

Co Lacan starał się uświadomić buntownikom i buntowniczkom z Vincennes? Chyba to, że dopóki nie nauczą się ze swoim popędem obchodzić i dopóki pozostawać będą zakładnikami małego *a*, usiłującymi wpychać kolejne wspierające i kompensujące kastrację znaczące w to wybite miejsce⁹⁴, dopóty rewolucja, praktyka rewolucyjna, czyli, mówiąc najogólniej i słowami Marksa, rzeczywisty ruch, który znosiłby stan obecny, a nawet samo wyobrażenie sobie rewolucji, która nie byłaby wyłącznie powielaniem stanu obecnego, nie będzie możliwe. Nie będzie także dlatego, że dzisiaj rewolucja „wciąż trwa, a jej imię to *status quo*. Porządek społeczny musi pogodzić dążenie do stabilności z faktem, że rewolucja nigdy się nie kończy (do tego dochodziło wyłącznie w historycznych reżimach), że kapitalizm, o czym nam przypomina Marks, jest ze swej istoty transgresyjną, nieustannie podburzającą, demaskującą, destrukcyjną i rozbijającą siłą”⁹⁵.

Kapitalizm wychowuje obywateli zobowiązanych do „pierdolenia”. Chodzi tu o uchwycenie specyfiki tego dyskursu, nazwanie „useksowionej” mowy, rodzaj libidalnego języka, w którym obywatele są zanurzeni. „Ponowoczesny” (czy jak chce Alain Badiou: „atonalny”) świat, to świat bez dawno już zdekonstruowanych i rozproszonych punktów oparcia. Taki, który uznaje jeden jedyny imperatyw, złowieszcze przykazanie (rozumianego po lacanowsku) superego: „‘Odczuwaj rozkosz!’ — urzeczywistniaj swój potencjał, ciesz się nim we wszystkich jego formach, od intensywnych rozkoszy seksualnych, przez sukcesy towarzyskie, po duchowe samospelnienie”⁹⁶. Pielęgnuj swoje szczęście, zaspokajaj się, uprawiaj wolną, nieskrępowaną, wirtualną, symulowaną i jaką bądź miłość. „Nie myśl, tylko (TO) rób!”. Wszak w odróżnieniu od purytanina (to opozycja Baudrillarda) „człowiek-konsument uznaje rozkosz za swój obowiązek, a siebie samego za przedsiębiorstwo rozkoszy i zaspokojenia. Za obowiązek poczytuje sobie bycie szczęśliwym, zakochanym, musi podziwiać i być podziwianym, uwodzić i być uwodzonym, uczestniczyć, żyć w stanie euforii, nieustannie działać. Jest to zasada mak-

nie tłumaczy się jako: „rozkoszujcie się sobą cielesnie bez przeszkód”. Swoją drogą, akurat ta diagnoza Lacana, choć ma już ponad czterdzieści pięć lat, w ogóle się nie zestarzała.

⁹⁴ A przecież aktualny reżim najlepiej wie, co dobre, i usłużnie tego dostarcza, razem z ekspercką wiedzą i presją nieograniczonego wyboru: Chcecie? To pierdolcie, oto wasz nowy obywatelski obowiązek! Więc to nieprawda, że wykonywana na Facebooku praca jest nieopłacana – przeciwnie, tyle że Zuckerberg płaci nam wszystkim w *jouissance*.

⁹⁵ T. Eagleton: *Święty terror*. Przeł. J. Konieczny. Kraków 2008, s. 97.

⁹⁶ S. Žižek: *W obronie przegranych spraw*, dz. cyt., s. 37.

symalizacji egzystencji za pomocą pomnażania kontaktów, relacji, związków, (...) za pomocą systematycznego korzystania ze wszelkich możliwości czerpania rozkoszy⁹⁷. Pragnienie zasadza się na niespełnieniu, a nawet na nieszczęściu, zatem twoim przeznaczeniem jest rozkosz. Postępuj tak, jak gdyby kastracja była wykluczona. Alenka Zupančič pisze: „Publiczne obnoszenie się z (naszą, każdego z nas) rozkoszą stało się dominującym, uprzywilejowanym trybem współczesnego panowania. ‘Patrzcie jak się pierdolimy’ jest współczesną formułą, która nie ma nikogo zawstydzić, czy choćby poniżyć organa władzy publicznej; wręcz przeciwnie – ma je skonsolidować”⁹⁸.

Interpretację tej znanej lacanowskiej formuły (mówiąc cenzuralnie: „Rozkoszuj się!”) należałoby jednak poddać niewielkiej modyfikacji, mając na uwadze, że Lacan swój (anty)imperatyw sformułował podczas XX seminarium, w którym jedną z głównych ról odegrała *jouissance* Innego, rozkosz mowy, niemożliwa rozkosz czerpana z mówienia. Dlatego wydaje się, że dzisiaj ów superegoiczny przykaz nie tyle brzmi „Odczuwaj rozkosz!” (którą to wersję w wielu miejscach propaguje Žižek), ile raczej: „Odczuwaj rozkosz z kłapania dziobem”, przegadaj (swój) seks, *fuck with words*, a więc, mówiąc niecenzuralnie, dzisiejszy imperatyw superego brzmi tak naprawę: „pierdol!”. Tym jest to „uwolnienie dyskursu”, o którym pisze Baudrillard.

Ów ślad infantylnej rozkoszy obecny w języku, tę rozkosz wcieloną w język, w kontekście stanu mieszczańskiego, poetycko opracował kiedyś Julian Tuwim:

Od rana bełkot. Bełkocą, bredzą,
Że deszcz, że drogo, że to, że tamto.
Trochę pochodzą, trochę posiedzą,
I wszystko widmo. I wszystko fantom. (...)

I oto idą, zapięci szczelnie,
Patrzą na prawo, patrzą na lewo.
A patrząc – widzą wszystko oddzielnie
Że dom... że Stasiek... że koń... że drzewo...

Jak ciasto biorą gazety w palce
I żują, żują na papkę pulchną,
Aż papierowym wzdęte zakalcem,

⁹⁷ J. Baudrillard: *Spółeczeństwo konsumpcyjne : jego mity i struktury*. Przeł. S. Królak. Warszawa 2006, s. 92.

⁹⁸ A. Zupančič: *The Odd One In. On Comedy*. Cambridge, London 2008, s. 197-198.

Wypchane głowy grubo im puchną.

I znowu mówią, że Ford... że kino...
Że Bóg... że Rosja... radio, sport, wojna...
Warstwami rośnie brednia potworna,
I w dżungli zdarzeń widmami płyną. (...)
(*Mieszkańcy*)

Od rana bełkot. Bełkocą, bredzą (...) że to, że tamto (...) że... że... że... że... (...) żują, żują (...) brednia potworna”. *Lalangue*, język jako rozkosz, „język” – jakby pierwotny, chaotyczny, polisemiczny substrat, z którego język przez jedno „j” jest skonstruowany.

W wymiarze klinicznym *lalangue* znaczy „wypowiedzenie nasycone *jouissance*, ale jeszcze nie ujarzmione przez znaczenie. W analizie mogą to być wypowiedzenia jak, ‘ehm’, ‘ymm’, które analizant mówi, kiedy brak mu słów. To wypowiedzenie funkcjonuje jako rys jedynkowo-jedynościowy, znaczący, który zajmuje miejsce braku słów”⁹⁹. „Niemartwy stopień języka”, odpowiedzialny za to, że język „wpada w szal”, że jest afektywny, że zaczyna rzucać mięsem, ale jednocześnie oddala podmiot od tego, co polityczne. Mieszczanie (nie tylko ci z wiersza Tuwima, ale w skrajnym uproszczeniu po prostu klasa średnia) to tego języka przymusowi i tragiczni użytkownicy. Tragiczni, bo jeśli udałoby się im poza *lalangue* wykroczyć, przejść do aktu politycznego, zyskać samoświadomość klasową, ustanowić się jako suwerenny podmiot, czy choćby znaleźć dla siebie jakąś formę kulturową (o co w *Prześlonej rewolucji* upomina się Andrzej Leder, choć w powodzenie tej misji nie wierzy), a więc jeśli udałoby im się przestać „pierdolić”, nie byłiby już mieszczanami. A w związku z tym, że *lalangue* jest językiem, który wyssaliśmy z mlekiem matki (w końcu to matka uczy człowieka, jak ma się... rozkoszować), mieszczaństwo to klasa, która nigdy się od mamusi i jej piersi nie oderwała. „Z rozkoszą musiał zapoznać dziecko już jego pierwsza i życiowo najważniejsza aktywność – ssanie matczynej piersi (...). Kto widzi, jak nasycone dziecko, z zaczerwienionymi wargami, zmorzone błogim snem, osuwa się od matczynej piersi, ten będzie też musiał przyznać, iż obraz ten jest miarodajny także jako wyraz zaspokojenia seksualnego w późniejszym życiu”¹⁰⁰. Nasycone (nie mlekiem, a rozkoszą) duże dziecko – to obywatel doskonały. I dlatego prawdziwą rewolucję tak trudno sobie wyobrazić,

⁹⁹ Y. Israeli: *Logika i topologia Innej jouissance*. Przeł. A. Magdziarz. Wystąpienie dostępne online: <http://www.sinthome.pl/pic/StronaPL/pragnienie/Israeli.pdf> [dostęp: 31.05.2015]

¹⁰⁰ S. Freud: *Życie seksualne*. Przeł. R. Reszke. Warszawa 2009, s. 74-75.

bo „jego wysokość dziecko” – obojętnie jak mocno sfrustrowane – nie jest w stanie jej przeprowadzić¹⁰¹.

A z drugiej strony, rewolucja jest i nigdy się nie kończy... Lacan w XVII seminarium rozwija temat i zauważa, że w dziedzinie polityki każde przekroczenie, odstępstwo od przyjętej normy, ostatecznie zawsze sprowadza się i powraca do dyskursu panującego, który „obejmuje wszystko, nawet to, co uważa się za rewolucyjne albo, mówiąc ściślej, co romantycznie bywa określane Rewolucją przez wielkie R. Dyskurs panujący przechodzi swoją własną rewolucję, tylko że w innym sensie, w sensie zatoczenia pełnego koła”¹⁰².

¹⁰¹ James Ballard napisał o tym zjawisku doskonałą książkę, której główne „przesłanie” można by sformułować następująco: jedyna rewolucja, jaka ma szansę się powieść, to rewolucja przeprowadzona rękami największych beneficjentów danego systemu. Oto początkowe fragmenty z *Ludzi millenium*: „Mała rewolucja była tak skromna i grzeczna, że prawie nikt jej nie zauważył. Stałem u wejścia do Chelsea Marina jak gość na opuszczonym planie filmowym. Przysłuchiwałem się odgłosom porannego ruchu ulicznego na King's Road, pokrzepiającej składance samochodowych odbiorników stereo i syren ambulansów. Za budką strażnika, jak apokaliptyczna wizja bez ścieżki dźwiękowej, rozciągały się uliczki opustoszałego osiedla. Transparenty z hasłami protestacyjnymi zwisały z balkonów. Doliczyłem się mniej więcej tuzina przewróconych samochodów i dwóch wypalonych domów.

Ale nikt z przechodzących obok mnie ludzi, którzy wybrali się na zakupy, nie okazywał zainteresowania. Kolejna balanga w Chelsea wymknęła się spod kontroli, a goście byli zbyt pijani, żeby zdać sobie z tego sprawę. Było w tym trochę prawdy. Większość buntowników, a nawet paru prowodyrów, nie pojęła, co zaszło w tym komfortowym ustroniu. A przecież ci sympatyczni i bardzo intelektualni rewolucjoniści buntowali się przeciw samym sobie. (...) Ogromna metropolia, otaczająca Chelsea Marina, wstrzymywała oddech. Tutaj zaczęła się rewolucja klasy średniej; nie powstanie zrozpaczonego proletariatu, ale rebelia wykształconej klasy profesjonalistów, opoki i kręgosłupa społeczeństwa. W cichych uliczkach, które stanowiły tło niezliczonych przyjęć, chirurdzy i brokerzy ubezpieczeniowi, architekci i dyrektorzy szpitali zbudowali barykady i przewrócili własne samochody, tarasując drogę wozom strażackim i ekipom ratowniczym, które usiłowały nieść im pomoc. Odrzucili jakiegokolwiek propozycje pomocy, nie chcieli zwięrzyć się ze swoich krzywd ani nawet powiedzieć, czy w ogóle dzieje się im jakaś krzywda.

Negocjatorzy, przysłani przez rady gminne Kensingtonu i Chelsea, najpierw natknęli się na milczący opór, potem na drwiny, a w końcu w ich kierunku poleciały koktajle Mołotowa. Z niezrozumiałych przyczyn mieszkańcy Chelsea Marina przystąpili do demontażu świata klasy średniej. Rozpalili ogniska z książek i obrazów, zabawek edukacyjnych i magnetowidów. W informacjach telewizyjnych pokazano, jak całe rodziny, trzymając się za ręce, otoczone przewróconymi samochodami, ukazywały w świetle płomieni twarze, na których malowała się duma”. J. G. Ballard: *Ludzie millenium*. Przeł. R. Januszewski. Warszawa 2004, s. 2-5.

¹⁰² J. Lacan: *The Seminar, Book XVII*, dz. cyt., s. 89.

Tak więc jedynym „sukcesem” tak rozumianych rewolucji politycznych mogłoby być pewne ukonkretnienie, co najwyżej opcja zagnieżdżenia się danego podmiotu politycznego w ramach struktury władzy, wewnątrz panującego dyskursu. W tym sensie każdy ruch rewolucyjny zatacza pełne koło i ląduje w miejscu, które starał się zanegować – w miejscu władzy. Teoretyk anarchizmu Saul Newman twierdzi, że między innymi także „marksizm wpada w pułapkę miejsca władzy, ponieważ zabiega o przekształcenie społeczeństwa, a nie o przekształcenie samej struktury władzy; to znaczy, w pozycji władzy umieszcza po prostu innego sprawcę, w miejsce burżuja podstawia robotnika”¹⁰³, i to właściwie załatwia sprawę. Nie załatwia, powiada Lacan i dodaje, że „w rezultacie uwolnienia dyskursu Marksa nic, co dotyczy stabilności dyskursu Pana, nie uległo zmianie”¹⁰⁴. W konsekwencji „marksizmowi nie tyle powiodło się obalenie dyktatury dyskursu panującego, ile udało się trochę inaczej rozłożyć akcenty, zastępując panujące znaczące takie jak ‘indywiduum’ (w kapitalizmie) lub ‘pan’ (w feudalizmie) – ‘robotnikiem’”¹⁰⁵. Zatem marksizm dotyka jedynie treści, podczas gdy forma, porządek pola symbolicznego, sama struktura władzy, pozostaje niezmieniona. Wraca gnoma: „Każde rewolucyjne dążenie ma tylko jeden możliwy rezultat – zawsze kończy się dyskursem panującym”. Wołacie o rewolucję? Szykujecie sobie nowego pana¹⁰⁶.

Lacan ten mechanizm „wiecznego powrotu” do samego siebie zaprezentował w oparciu o teorię czterech dyskursów. Nie mówił wszak o (nie)możliwym przewrocie jako zjawisku militarnym czy rządowym, ale właśnie dyskursywnym. Sprawa jest pro-

¹⁰³ S. Newman: *Interrogating the Master. Lacan and Radical Politics*. „Psychoanalysis, Culture & Society” 2004, nr 9, s. 305.

¹⁰⁴ J. Lacan: *Seminar XVII. The Reverse Side of Psychoanalysis*. Przeł. C. Gallagher. Sesja z 4 czerwca 1970 roku.

¹⁰⁵ M. Bracher: *Lacan, Discourse, and Social Change. A Psychoanalytical Cultural Criticism*. New York 1993, s. 63.

¹⁰⁶ „Lacan stwierdził, że rewolucja kończy się wyłonieniem jeszcze gorszego pana od tego, którego straciła z piedestału. W odniesieniu do wydarzeń majowych Lacan podkreślał, że ten ruch protestu doprowadził do stłumienia starej funkcji Pana i Nauczyciela na uniwersytecie i do zastąpienia jej systemem tyrańskim, zasadzającym się na ideale komunikacji i stosunku pedagogicznego” (E. Roudinesco: *Jacques Lacan. Jego życie i myśl*. Przeł. R. Reszke. Warszawa 2005, s. 495). Jest bodaj tylko jeden wariant rewolucji, do którego Lacan odnosił się przychylnie i który można streścić jego własnymi słowami: „To ja jestem rewolucją”. Cyt. za: tamże, s. 483. W sensie: ja, analityk, po przejściu i po akcie.

sta¹⁰⁷: każdy znaczący element dyskursu, każdy „punkt zapikowania”, czyli pewne ideologiczne spoiwo, miejsce politycznej identyfikacji, takie jak na przykład: „imperializm”, „dominacja”, „wyzwolenie”, „opresja”, „wolność”, „prawa człowieka”; w marksizmie „klasa”, w filozofii greckiej „natura”, dla współczesnej lewicy „emancypacja”, dla demokratów „demokracja”, a dla nas „rewolucja” – ostatecznie wpisuje się w strukturę panującego dyskursu i (zamiast pozwolić podmiotowi błogo się uśmiechnąć *and living life with out*) usiłuje wypełnić dziurę. „Wyniesienie ‘Rewolucji’ do rangi panującego znaczącego, o ironio, wcale nie służy promowaniu radykalnej zmiany społecznej, tylko raczej wzmacnia – dopina – (...) dyskurs panujący, który stanowi fundament tyranii bieżącego systemu”¹⁰⁸. Impas ten doskonale uchwycił w jednej z rozmów Michel Foucault:

„Alain: To nużące pytanie, które jednak należy postawić: co zastąpi system?

Foucault: Wydaje mi się, że wyobrazić sobie inny system, to poszerzyć nasz udział w obecnym systemie. (...) Jeśli chcesz zastąpić oficjalną instytucję inną instytucją, która spełnia tę samą funkcję – tylko lepiej i w inny sposób – to już w tym momencie zostałeś na powrót wchłonięty przez panującą strukturę”¹⁰⁹.

Receptą Foucaulta jest odrzucenie wszystkich form ogólnego dyskursu i teorii, która je obiektywizuje. Filozof słusznie twierdzi, że ta potrzeba teorii czy, szerzej, *techné* jest częścią systemu, który należałoby odrzucić. Nie zauważa przy tym, że jeszcze większym problemem niż sama teoria jest ta uporczywa potrzeba jej odrzucania, która okazuje się kolejną, tylko bardziej wyrafinowaną i perfidną odmianą zależności.

Wyjścia z tego zniewalającego impasu można szukać w rotacyjnej zmianie pozycji dyskursywnej, w przejściu od dyskursu panującego do innego z czterech dyskursów, a mianowicie dyskursu analityka. Jan Potkański określa ten ruch mianem osiągnięcia falliczności w ramach dyskursu analityka, co zdarza się, gdy fallus – pełniący przecież funkcję podstawowego znaczącego panowania – powstaje jako autonomiczny wytwór podmiotu: „zrozumiawszy rolę obiektu *a* jako przyczyny pragnienia, podmiot tegoż

¹⁰⁷ Nie jest, nie chcę jednak w tym miejscu rekonstruować teorii czterech dyskursów. Wymagające, ale najlepsze w języku polskim twórcze opracowanie tej teorii przynoszą prace Jana Potkańskiego, zob. np. J. Potkański: *Przeciw lacanowskiej prawicy*. „Śląskie Studia Polonistyczne” 2013, nr 1.

¹⁰⁸ M. Bracher: *Lacan, Discourse, and Social Change*, dz. cyt., s. 62.

¹⁰⁹ M. Foucault: *Revolutionary Action „Until Now”*. W: *Language, Counter-Memory, Practice. Selected Essays and Interviews by Michel Foucault*. Red. D.F. Bouchard. New York 1977, s. 230, 232.

pragnienia jako analizant sam się określa, własną pracą wytwarzając znaczące panowania”¹¹⁰. Krótko mówiąc, podmiot autoryzuje się sam przez siebie.

Z kolei przywołany wcześniej Mark Bracher dostrzega w tym przejściu realną możliwość transformacji, nie tylko na poziomie indywidualnej psychiki podmiotu, lecz także na poziomie społeczeństwa jako całości. Przekonuje: „Każda prawdziwa zmiana społeczna nie tylko wiąże się ze zmianą w prawie i polityce społecznej, lecz wymaga także modyfikacji ideałów, pragnień i rozkoszy u znaczącej liczby pojedynczych osób – dokładnie takich modyfikacji, jakich wymaga psychoanalityczna terapia”¹¹¹. Ale nadejście rewolucji nie łączy się z porzuceniem rozwiązań anarchistycznych i przeistoczeniem się podmiotu w prowadzącego niekończące się dochodzenie (w sprawie panującej kultury, dominujących narracji, wykluczonych i wykluczających dyskursów *etc.*) śledczego. Wszak nie ma już do czego dochodzić, wszystkie ślady dawno wyciągnięto na wierzch i zatarto; nieprzyzwoita podszewka spowszedniała i ostatkiem sił nakręca więzi społeczne. Trop jest jednak niezły, chociaż wcale nie prowadzi do gabinetu analityka.

Jedyna rewolucja, do której psychoanaliza rzeczywiście prowadzi, to rewolucja w obrębie lektury. Jedyńm podmiotem rewolucyjnym, który psychoanaliza rzeczywiście ustanawia, jest dojrzały czytelnik **faktycznie** rewolucjonizujący swój obiekt i Innego z wnętrza uniwersyteckiego dyskursu.

Starsza córka leży zatrzaśnięta w bagażniku. Po kilku godzinach ojciec wróci z pracy, zorientuje się w sytuacji i ją stamtąd wyciągnie. I albo córkę zabije, albo ich dom nie będzie już tym samym domem. Ale jest też trzecia, najbardziej **niesamowita możliwość** – po jej powrocie wszystko zostanie po staremu. Proszę to sobie wyobrazić, bo w ten sposób dokonuje się skromna, prawie niema rewolucja. Z samego środka tych dziwnych instytucji zwanych literaturą, lekturą i literaturoznawstwem.

¹¹⁰ J. Potkański: *Przeciw lacanowskiej prawicy*, dz. cyt., s. 57.

¹¹¹ M. Bracher: *Lacan, Discourse, and Social Change*, dz. cyt., s. 73. Modyfikacji uniwersum symbolicznego, wyobraźni i rzeczywistości.

Rozdział 2: Ekstymność psychoanalizy, czyli pochwała bezdomności

Niesamowita możliwość, o której mowa, nierozzerwalnie wiąże się z lękiem. Nicość rodzi lęk, twierdzi Kierkegaard. Tam gdzie jest nic, tam nieuchronnie opanowuje nas lęk, powiada Lacan. Jednak lęk nie jest bez obiektu. Lęk to jeden z najważniejszych i najbardziej fascynujących tematów psychoanalizy. To afekt, który nigdy nie kłamie, a przy okazji pozwala na powiedzenie kilku słów prawdy o rzeczywistości podmiotu. Ale przede wszystkim prowadzi do konceptualizacji tego, co niesamowite. Lęk okazuje się tym niezbędnym elementem emancypacyjnym, który pozwala, pozostając w domu, opuścić dom (języka, wiedzy, konwencji, norm cywilizacyjnych). Przystąpić prób, a jednocześnie nie wyjść na zewnątrz. Czyli pozwala na coś, co w lekturze jest niesamowite.

1. Freud

W XXV Wykładzie z cyklu *Wykłady ze wstępu do psychoanalizy* Zygmunt Freud nie pozostawia wątpliwości: „problem lęku to ów punkt węzłowy, w którym zbiegają się najróżniejsze, najważniejsze kwestie, to zagadka, której rozwiązanie rzuciłoby snop jasnego światła na całe nasze życie psychiczne”¹¹². Nic dziwnego, że ów zagadkowy punkt węzłowy od początku zajmuje centralne miejsce na mapie pojęciowej psychoanalizy, organizując myślenie Freuda w miarę kształtowania się i ewoluowania jego genialnego wynalazku.

Jest rok 1894. Freud stawia zdecydowaną tezę: „*Coitus interruptus* prawie z reguły jest szkodliwy; szkodzi on jednak kobiecie jedynie wtedy, gdy mężczyzna praktykuje go, nie bacząc na partnerkę, to znaczy przerywając akt zaraz wtedy, gdy jest on już bliiski wytrysku, nie dbając o stan podniecenia kobiety. Jeśli zaś mężczyzna poczeka, aż

¹¹² S. Freud: *Wykłady ze wstępu do psychoanalizy*, W: Tegoż: *Wykłady*. Przeł. R. Reszke. Warszawa 2010, s. 351.

partnerka osiągnie zaspokojenie, wówczas stosunek taki jest dla niej równoznaczny z normalnym – ale wtedy to mężczyzna zapada na nerwicę lęku”¹¹³. Rozumowanie Freuda z przełomu XIX i XX wieku prowadzi go do wniosku, że stosunek przerywany to prosta droga do lęku; że magazynowanie energii seksualnej wiedzie mężczyznę lub kobietę praktykujących *coitus* ku nerwicy na tle lękowym. Lękotwórcze jest zatem, zdaniem wczesnego Freuda, chroniczne podtrzymywanie napięcia libidalnego, blokowanie „odprowadzania” popędu. Ustawiczne powstrzymywanie się przed seksualną rozkoszą, odmawianie (sobie) satysfakcji, uporczywe hamowanie tuż przed metą (najlepiej z dodaniem, mówiąc słowami psychoanalityka, jakiejś „innej, banalnej szkodliwości”¹¹⁴, pokroju śmierci ojca lub utraty dziecka...) – niechybnie prowadzi do neurozy. Krótko mówiąc, cierpienie chorego wynika z „niedostatecznego zaspokojenia”. W 1894 Freud uważał więc, że lęk bierze się ze stanu radykalnej niemocy ściśle związanej z zamierzoną bądź mimowolną abstynencją seksualną: „w ten sposób do nerwicy lęku prowadzi wstrzemięźliwość”¹¹⁵. Dlaczego jednak nieumiejętność odpowiedniego poradzenia sobie z pobudzeniem seksualnym prowadzi akurat do lęku? Oto odpowiedź, jakiej udzielił Freud: „*psyche* ulega *afektowi* lęku wtedy, gdy czuje się niezdolna do zlikwidowania w formie adekwatnej reakcji zbliżającego się do niej z *zewnątrz* zadania (zagrożenia); *psyche* popada w *nerwicę* lęku wtedy, gdy spostrzega, iż nie jest w stanie zrównoważyć wywołanego na drodze *endogennej* [a więc *de facto* popędowej – DM] pobudzenia (seksualnego)”¹¹⁶.

Przenieśmy się teraz do roku 1925, w którym Freud znacząco zweryfikował swoje wcześniejsze założenia: „Lęk jest zatem przede wszystkim czymś, co się odczuwa. Określamy to mianem stanu afektowego, mimo że nie wiemy również tego, czym jest afekt”¹¹⁷. (Freud nie mógł tego wtedy w ten sposób sformułować, ale afekt można najkrócej określić mianem nadwyżki znaczącego w stosunku do siebie samego, jako napięcie i przemieszczenie, które uwidacznia się w załamaniu pola reprezentacji). Pojęcie lęku wkracza tym samym w dziedzinę niewiadomego – akcent zostaje przesunięty ze sta-

¹¹³ Tegoż: *O słuszności postępowania polegającego na wyodrębnieniu z neurastenii kompleksu symptomów jako „nerwicy lęku”*. W: Tegoż: *Histeria i lęk*. Przeł. R. Reszke. Warszawa 2001, s. 28.

¹¹⁴ „Nerwica lęku wybucha wtedy, gdy do utajonego oddziaływania czynnika specyficznego [*coitus interruptus* – DM] dochodzi inna, banalna szkodliwość”. Tamże, s. 32.

¹¹⁵ Tamże, s. 35.

¹¹⁶ Tamże, s. 37.

¹¹⁷ S. Freud: *Zahamowanie, symptom i lęk*. W: Tegoż: *Histeria i lęk*, dz. cyt., s. 237.

nu niemocy na kwestię (nie)wiedzy. Lęk zaczyna być też postrzegany jako źródło – nie rezultat – innych procesów psychicznych. Na tym etapie rozwoju teorii psychoanalitycznej to „lęk rodzi wyparcie, a nie – jak twierdziłem wcześniej – wyparcie rodzi lęk”¹¹⁸. „Większość fobii [...] sprowadza się do lęku ‘ja’ przed wymogami libido [w obliczy nagromadzenia pobudzenia, które nie znajduje rozładowania – DM], przy czym tym, co pierwotne, jest tu zawsze lękliwie nastawione ‘ja’ oraz pęd do wyparcia. Lęk nigdy nie rodzi się z wypartego libido”¹¹⁹. Co więcej: „O ile dotychczas postrzegaliśmy [lęk] jako afektywny sygnał niebezpieczeństwa, o tyle teraz wydaje nam się [...] iż mamy tu do czynienia z reakcją na utratę, na oddzielenie [obiektu]”¹²⁰; albo, tym bardziej, na utratę miłości ze strony obiektu¹²¹. Natomiast „wszelki proces formowania się symptomu podejmowany jest jedynie gwoździ uniknięcia lęku; symptomy wiążą energię psychiczną, która w przeciwnym wypadku zostałaby odprowadzona w postaci lęku”¹²². A zatem, zgodnie z najbardziej aktualnym sposobem myślenia Freuda, lęk to pewna prymarna aktywność, a równocześnie reakcja na utratę przez podmiot narcystycznej, „obekt-ywnej” integralności. Tym czymś natomiast, co przed lękiem chroni albo po prostu pozwala z nim żyć, jest symptom: „nie byłoby niewłaściwe, gdybyśmy w sensie abstrakcyjnym stwierdzili, iż symptomy formowane są w ogóle tylko po to, by ująć przed skądinąd nieuniknionym procesem rozwoju lęku”¹²³.

Niekoniecznie najistotniejszą, ale na pewno najbardziej doniosłą uwagę związaną z pojęciem lęku Freud uczynił jednak gdzie indziej – jakby mimochodem, niejako przy

¹¹⁸ Tamże, s. 219. Niemal to samo zdanie Freud powtarza w Wykładzie XXXII (*Lęk i życie popędowe*) z nowego cyklu *Wykładów ze wstępu do psychoanalizy* (1933 rok): „To nie wyparcie tworzy lęk, lecz lęk istnieje tu już wcześniej, lęk powoduje wyparcie!”. Tegoż: *Wykłady ze wstępu do psychoanalizy. Nowy cykl*. W: Tegoż: *Wykłady*, dz. cyt., s. 470-1.

¹¹⁹ S. Freud: *Zahamowanie, symptom i lęk*, dz. cyt., s. 219-220.

¹²⁰ Tamże, s. 235-6. Takim pierwotnym oddzieleniem obiektu, a więc „pierwszym przeżyciem lękowym [...] są narodziny, które obiektywnie oznaczają oddzielenie się od matki, co można by porównać do kastracji matki (porównania dziecko = penis)”. Tamże, s. 236

¹²¹ „Stany afektowe są wcielone do życia psychicznego jako osady pradawnych przeżyć traumatycznych i zostają pobudzone w podobnych sytuacjach jako symbole wspomnieniowe. [...] Wydaje się, że akt narodzin u człowieka i pokrewnych mu istot jako pierwsze indywidualne przeżycie lękowe użyczył afektowi lęku cech charakterystycznych”. Tamże, s. 205.

¹²² Tamże, 247.

¹²³ Tegoż: *Wykłady ze wstępu do psychoanalizy*, dz. cyt., s. 359.

okazji – próbując uchwycić fenomen niesamowitego. W tym przypadku „lęk”¹²⁴ posłużył twórcy psychoanalizy za element definiensu. Oto ta doskonale znana definicja: „Niesamowite jest rodzajem tego, co budzi trwogę, co zaś sprowadza się do tego, co od dawna znane, znajome”¹²⁵. Niesamowite „nie jest tak naprawdę niczym nowym czy obcym, lecz jest czymś od dawna znanym życiu psychicznemu, czymś, co wyobcowało się z niego za sprawą procesu wyparcia”¹²⁶. To coś, co wyobcowało się ze swojskości za sprawą (zrodzonego z lęku) wyparcia; coś, co „miało pozostać w tajemnicy, w ukryciu, a jednak się ujawniło”¹²⁷. Inaczej mówiąc, niesamowite to doświadczenie lęku wynikające z nadmiaru – nadmiernej bliskości tego, co najbardziej znane i nadmiernej obcości tego, co najbardziej bliskie. Ostatecznie Freud twierdzi po prostu, że „to, co budzi lęk, staje się niesamowite”¹²⁸, na skutek czego, podmiot zderza się ze swoją (wobec siebie) obcością, konfrontuje się z obcym, którego odrzuca i z którym w tym samym momencie się identyfikuje; rozluźnia granice, więc także ograniczenia swojej tożsamości¹²⁹. W ten sposób lęk czyni „nie-swoim”. W interesujący nas sposób komentuje to Martin Heidegger: „W trwodze jest nam ‘*nieswojo*’ [*unheimlich*, niesamowicie – D.M]. Znajduje tu wyraz swoista nieokreśloność tego, przy czym się jestestwo w trwodze znajduje: ‘*nic*’ i ‘*nigdzie*’. Nieswojość (*Unheimlichkeit*) jednak oznacza przy tym także bycie-nie-w-swoim-domu (*Nicht-zuhause-sein*)”¹³⁰. Lęk, zdaniem Heideggera, indywidualizuje, za jego sprawą „powszednia zażyłość załamuje się”, bycie-w „przybiera egzystencjalny *modus* ‘*nie-w-swoim-domu*’”¹³¹. Lęk byłby zatem tym niezbędnym elementem emancypacyjnym, który pozwala, pozostając w domu, opuścić dom (języka, wiedzy, konwencji, norm cywilizacyjnych). Czyli przestąpić prób, a jednocześnie nie wyjść na zewnątrz. To niesamowite.

¹²⁴ Freud używa w tym kontekście rzeczownika *des Schreckhaften* („to, co budzi trwogę”).

¹²⁵ Tegoż: *Niesamowite*. W: Tegoż: *Pisma psychologiczne*. Przeł. R. Reszke. Warszawa 2008, s. 236.

¹²⁶ Tamże, s. 253.

¹²⁷ Tamże, s. 253. Freud przywołuje w tym miejscu słowa Friedricha Schellinga.

¹²⁸ Tamże, s. 254. Kilka stron wcześniej Freud jest nieco bardziej konkretny: „Każdy afekt jakiejś pobudki uczuciowej – niezależnie od tego, jakiego jest ona rodzaju – przemienia się w lęk za sprawą wyparcia, to wśród przypadków lęklivosti musi istnieć jakaś grupa, w której da się wykazać, że owo budzące lęk jest powracającym wypartym. Ten rodzaj tego, co budzi lęk, byłby właśnie tym, co niesamowite”. Tamże, s. 252.

¹²⁹ Zob. J. Kristeva: *Strangers to Ourselves*. Przeł. L. S. Roudiez. New York 1991, s. 187.

¹³⁰ M. Heidegger: *Bycie i czas*. Przeł. B. Baran. Warszawa 1994, s. 267.

¹³¹ Tamże.

W zgodzie z długą tradycją psychopatologii, w którą po części wpisuje się także ojciec psychoanalizy, lęk odróżnia się od strachu brakiem obiektu. „Uważam tylko, że lęk odnosi się do stanu i abstrahuje od obiektu, strach zaś sprawia, że uwaga skupia się właśnie na obiekcie. Strach natomiast to pojęcie, które – wydawałoby się – ma szczególne znaczenie, akcentuje ono bowiem oddziaływanie niebezpieczeństwa, które nie jest percypowane z gotowością do lęku. Można by zatem powiedzieć, iż człowiek za pomocą lęku chroni się przed strachem”¹³². W przeciwieństwie do przechodniego strachu, lęk jest, by tak rzec, nieprzechodni¹³³. Boję się pajaków, ciemności, danej osoby, tego, co za ścianą..., czyli mniej lub bardziej konkretnych rzeczy, z których każda powoduje mniej lub bardziej uzasadnione – by nie powiedzieć: racjonalne – poczucie zagrożenia. Wydaje się, że owa racjonalność strachu bierze się z wiedzy o jakiejś niewiedzy: wiem, że w tej niepewnej sytuacji, czegoś nie wiem. Trudniej natomiast stwierdzić, co napawa mnie lękiem albo co mnie trwoży, choć zarówno intuicja, jak i doświadczenie kliniczne podpowiadają, że w przypadku lęku mamy do czynienia z czymś znacznie bardziej „pierwotnym”: nie wiem, że posiadam pewną wiedzę, która rozrywa mnie od środka¹³⁴.

Freud wprowadza w tej sytuacji (pozorne) rozróżnienie między nieznanym lękiem neurotycznym i znanym lękiem realnym, realistycznym, któremu bliżej właśnie do tego, co potocznie określa się mianem „strachu”:

¹³² S. Freud: *Wykłady ze wstępu do psychoanalizy*, dz. cyt., s. 353.

¹³³ Zob. J. Copjec: *May '68. The Emotional Month*. W: *Lacan. The Silent Partners*. Red. S. Žižek. New York, London 2006, s. 98.

¹³⁴ To samo podpowiada także Heidegger, dla którego lęk (*Angst*, a w przekładzie Bogdana Barana – „trwoga”), w przeciwieństwie do strachu (*Furcht*, u Barana – „lęk”), „nie wie”, czym jest to, czego się lęka. Lęk jest zdaniem niemieckiego filozofa pierwotnym stanem afektywnym, który odsłania istotę bytu jednostki w świecie. W doświadczeniu lękowym jednostka staje się świadoma swojej egzystencji poprzez zdanie sobie sprawy z nicości bycia. Odwrotnie niż w przypadku konkretnego przedmiotu budzącego strach, którego funkcją jest oddalanie podmiotu od autentycznego poznania własnej egzystencji, przedmiot lęku jest całkowicie nieokreślony. Dla Heideggera strach ma charakter ontycznej ucieczki w codzienność, podczas gdy lęk stanowi o podmiocie w sensie ontologicznym. Lęk „ujawnia w jestestwie *bycie ku* jego najbardziej własnej możliwości bycia, tzn. *bycie-wolnym ku* wolności wybierania i uchwytowania-siebie-samego”. M. Heidegger: *Bycie i czas*, dz. cyt., s. 264-270. Poglądy Heideggera w tym miejscu rekonstruuje za: D. Głowacka: *Miłość i strach, czyli afektywne aporie demokracji*. W: *Pamięć i afekty*. Red. Z. Budrewicz, R. Sendyka, R. Nycz. Warszawa 2014, s. 72.

Niebezpieczeństwo realne to takie niebezpieczeństwo, które znamy, lęk realny to lęk przed takim znanym niebezpieczeństwem. Lęk neurotyczny natomiast polega na lęku odczuwanym w obliczu niebezpieczeństwa, którego nie znamy. A zatem niebezpieczeństwo neurotyczne jest czymś, co dopiero należy znaleźć; analiza nauczyła nas, że jest to niebezpieczeństwo popędowe. [...] Analiza pokazuje [także], że ze znanym niebezpieczeństwem realnym wiąże się nie znane niebezpieczeństwo popędowe. Lęk jest zatem z jednej strony oczekiwaniem na traumę [traumatyczne przeżycie sytuacji bezradności – D.M.], z drugiej zaś złagodzonej jej powtórzeniem. Lęk stanowi pierwotną reakcję na bezradność w chwili traumy. „Ja”, które biernie przeżywało traumę, teraz – już aktywnie – powtarza jej osłabioną reprodukcję w nadziei, że samo będzie mogło pokierować tym procesem¹³⁵.

Krótko mówiąc – wiedza koi, każdy stan zagrożenia czy bezradności powinien dać się określić za sprawą i w granicach rozumu (gdy wiem, że nie wiem). Tak przynajmniej chciałby to widzieć Freud. Bo w ten sposób „funkcjonowanie psychiki, nieważne jak utrapionej, nie wypada poza nawias naukowości”¹³⁶, a to z kolei pozwala autorowi *Niesamowitego* podtrzymywać naukowy status psychoanalizy czy też wyobrażenie o analizie jako nauce o zjawiskach racjonalnych.

W *Apendyksie* do tekstu *Zahamowanie, symptom i lęk* Freud notuje jeszcze jedną ciekawą rzecz:

Lęk w sposób niewątpliwy odnosi się do *oczekiwania*; jeśli lęk się pojawia, to jest to lęk *przed* czymś [*sie ist Angst vor etwas* – DM]. Z lękiem związane są cechy *nieokreśloności* i *braku* obiektu; w sytuacji, gdy afekt ten znalazł swój obiekt, nawet poprawność językowa każe nawet zmienić to miano, zastępując je pojęciem „strachu”¹³⁷.

Wbrew zatem twierdzeniu Freuda, „iż człowiek za pomocą lęku chroni się przed strachem”¹³⁸, należałoby powiedzieć, że to właśnie strach byłby tym elementem zabezpieczającym, stanem przynoszącym ulgę – gdy znów mogę się bać (a więc gdy wiem, że czegoś się obawiam), wszystko wraca do normy. Lęk natomiast należy do zupełnie innego, bardziej temporalnego niż topograficznego, porządku („lęk *przed* czymś” oznacza przecież przede wszystkim „lęk *zanim* coś”); i w tym sensie jest to afekt, który dereguluje normatywność – lęk to śmierć normalności. Dojrzały namysł Freuda nad pojęciem lęku prowadzi go do konkluzji, że lęk jest permanentnym oczekiwaniem na traumę, któ-

¹³⁵ S. Freud: *Zahamowanie, symptom i lęk*, dz. cyt., s. 265, 266.

¹³⁶ J. Copjec, dz. cyt., s. 98.

¹³⁷ Tamże, s. 265.

¹³⁸ Tegoż: *Wykłady ze wstępu do psychoanalizy*, dz. cyt., s. 353.

re samo w sobie jest już jej powtórzoną realizacją. W tym sensie każde doświadczenie lękowe może wykształcić strukturę gotową na zaistnienie wydarzenia, które niejako na nowo i od początku rekonstruowałoby podmiot. A przynajmniej, poprzez destrukcję tego, co znane i zrozumiałe, przygotowywałoby przestrzeń pod jakąś nową podmiotowość.

Wydaje mi się, że w podobny sposób polityczną siłę lęku, w ramach swojej teorii podmiotu, rozumie Alain Badiou. „Lęk jest tą formą zakłócenia, która – opanowana przez realność jako nadmiar – powoduje, że istniejący porządek jest martwym porządkiem. [...] Można powiedzieć, że lęk określa ów moment, w którym realność nie tyle dzieli, ile *zabija* to, co symboliczne”¹³⁹. Badiou postrzega lęk jako impuls czysto negatywny, powodujący całkowite zniszczenie zdolności komunikacyjnych i porządku społecznego jako takiego. Pozytywnym modelem jest wedle autora *Bytu i zdarzenia* odwaga (*courage*), która także wiąże się z niesubordynacją wobec symbolicznego porządku oraz ryzykiem załamania komunikacji, tyle że jest to ryzyko, które stanowi niezbędny warunek możliwości pojawienia się jakiegokolwiek nowego porządku – „odwaga pozytywnie przeprowadza nieporządek symboliczny, podczas gdy lęk jedynie upomina się o jego [tego porządku] zgon”¹⁴⁰. Można zaryzykować tezę, że zarówno dla Badiou, jak i dla Freuda lęk jest pewną (w sensie: niezaprzeczalną) i odroczoną wiedzą o jeszcze nieznaną, ale już przeczuwaną wydarzeniową (nie)możliwością. Moment realizacji tej (nie)możliwości należałoby chyba rozumieć jako przejaw tego, co niesamowite¹⁴¹. Nie chodzi jednak o formę przepracowania lęku, która miałaby prowadzić do otwarcia się na inność, nie chodzi też o to, że poprzez „procesy sublimacji lęk inspiruje [...] do poszukiwania sposobów odnoszenia się do innych, a więc umożliwia przekształcenie środowiska, które na początku było nam wrogiem, w społeczność, w której możemy harmonijnie współegzystować z innymi”¹⁴². Rzeczywiście, lęk mógłby inspirować przekształ-

¹³⁹ A. Badiou: *Theory of the Subject*. Przeł. B. Bosteels. London, New York 2009, s. 291.

¹⁴⁰ Tamże, s. 160.

¹⁴¹ Idąc tym tropem (np. za Zygmuntem Baumanem), można powiedzieć, że nowoczesne państwo demokratyczne to instytucja, która wykształciła się pod koniec XVIII wieku, by zapewnić bezpieczeństwo i wyeliminować strach swoich obywateli. Okazała się jednak co najwyżej instytucją, która strachem i niebezpieczeństwem odpowiednio zarządza. W tym sensie każde państwo demokratyczne jest państwem opiekuńczym – dawując strach, chroni swoich obywateli (ale przede wszystkim samo siebie) przed lękiem. Strach uśmierza burzący stosunki społeczne lęk i pozwala żyć we względnym spokoju w ramach tego, co jest. Zob. D. Głowacka: *Miłość i strach, czyli afektywne aporie demokracji*, dz. cyt., s. 69-71.

¹⁴² Tamże, s. 80.

cenie środowiska, lecz nie na zasadzie wykluczania antagonizmów społecznych, krzewienia swojskości czy eliminowania niechęci do innych (na zasadzie: poznaj bliźniego swego, a twój lęk przeistoczy się we wzajemny szacunek), tylko raczej poprzez „upolitycznienie” lęku w ten sposób, aby „inność” jako taka przestała być kwestią, żeby w ramach starego, skostniałego instrumentarium, dało się stworzyć warunki dla zaistnienia poczucia „nieswojskości”, będącego czymś mniej i czymś więcej niż powszechnym dyskomfortem.

2. Lacan

To, co u Freuda daje się wyczytać między wierszami, Jacques Lacan mówi wprost. Twierdzi, po pierwsze, że lęk – ów „afekt centralny, wokół którego wszystko jest organizowane”¹⁴³ – wcale nie jest bez obiektu oraz, po drugie, że jest czymś innym niż wszystkie inne emocje i afekty. Więcej, Lacan przekonuje, że to lęk najmocniej zbliża podmiot do obiektu, do realności jego lub jej rozkoszy, i właśnie ta bliskość obiektu rozkoszy tkwi u źródeł lęku. Strach to emocja jak każda inna – „subiektywna” i, po Kantowsku, patologiczna. Fakt, że się czegoś boimy, nic nam przecież o tym czymś nie mówi; nie znaczy, że to coś jest przerażające jako takie (choć niekiedy ma związek z grożącym niebezpieczeństwem), nie mówi też nic o istocie samego przerażenia. Więcej mówi nam natomiast o fantazmacie podmiotu, w ramach którego ów „przerażający obiekt” (a właściwie jego reprezentacja) funkcjonuje. Lęk opanowuje nas nie tam, gdzie coś przeraża, lecz tam, gdzie „przeraża” nic.

„Co to jest lęk?”, pyta w X seminarium Lacan i od razu, choć ostrożnie, udziela odpowiedzi: „Wykluczaliśmy możliwość, że lęk jest emocją. Na dobry początek powiedziałbym, że jest afektem”¹⁴⁴. Afektem szczególnym, bo pozostającym „poza wątplieniem” (choć będącym „przyczyną wątplenia”), tym, który jako jedyny – w przeciwieństwie do wszystkich innych ufundowanych na oszustwie emocji, od gniewu do miłości

¹⁴³ J. Lacan: *The Seminar, Book XVII: The Other Side of Psychoanalysis*. Przeł. R. Grigg, red. J.A. Miller, W.W. Norton & Company, New York 2007, s. 144.

¹⁴⁴ Tegoż: *Seminar X. Anxieté*. Przeł. C. Gallagher. Niepublikowane tłumaczenie, sesja z dnia 14 listopada 1962.

– nigdy „nie zwodzi”¹⁴⁵, a więc nie jest tylko kolejną iluzją przedstawienia. Jak mówi Lacan, afekt „reprezentuje ekstremalnie dezorganizującą erupcję realnego wewnątrz tego, co symboliczne”. To „realne nadchodzące w chwili, gdy skonstruowaliśmy sobie bardzo miłą symboliczną budowlę, w której wszystko – porządek, prawo, nasze zalety i dobra wola – jest w porządku. Aż nagle dostrzegamy, że nic się nie trzyma kupy”¹⁴⁶.

Lęk jest zatem szczególnym afektem – czyli jeszcze raz i krótko mówiąc: manifestacją rozładowania energii popędowej, „wyrażeniem” popędu, które wiąże się z wytrąceniem z reprezentacji, z zerwaniem w łańcuchu znaczących – podmiotu skonfrontowanego z traumą dekompozycji swojego bycia. „Żyjąca istota ludzka przychodząca na ten świat, w którym musi oddychać, jest przede wszystkim dosłownie dławiona, duszona przez to, co bywa nazywane traumą (...) traumą narodzin, która nie oznacza separacji od matki, tylko odetchnięcie sobą po wynurzeniu z fundamentalnie odmiennego środowiska”¹⁴⁷. Wygląda na to, że Lacan odnosi się w tym miejscu do lingwistycznych dociekań Freuda: „Słowo lęk [*die Angst*] – ‘*angustiae*’, a zatem ‘ciasnota’ – podkreśla charakter płytkiego oddechu [...]. Uznamy również za bogaty w odniesienia fakt, iż ów pierwszy stan lękowy zrodzony został na gruncie oderwana od matki”¹⁴⁸.

Jednocześnie jednak – powiada Lacan – „lęk nie jest bez obiektu”, *elle n'est pas sans objet*¹⁴⁹. Koryguje tym samym Freuda, wedle którego, jak zostało wcześniej powiedziane, lęk może się bez obiektu obejść. Lacanowi chodzi jednak o specyficzny obiekt – obiekt *a* – a właściwie jego przesadną obecność. Bo „małe *a*” (czyli, mówiąc słowami Mallarmego, „jedeny obiekt, poprzez który Nicość honoruje sama siebie”¹⁵⁰) to obiekt, który nie jest żadnym pozytywnym bytem, tylko luką, przyczyną (niemożliwego do zrealizowania) pragnienia rozkoszy, z kolei lęk jest skutkiem ostatecznego uobecnienia się, realizacji tej niemożliwej i w gruncie rzeczy niepożądaney rozkoszy. Realizacji, która powoduje – i to właśnie budzi trwogę (choć politycznie bywa motywujące) – że symboliczny świat się zapada, że „cała kreacja, cały system znaczących zwraca się ku ni-

¹⁴⁵ Tamże, sesja z dnia 19 grudnia 1962.

¹⁴⁶ J. Lacan: *Seminar VI. Desire and its Interpretation*. Przeł. C. Gallagher. Niepublikowane tłumaczenie, sesja z dnia 14 stycznia 1959.

¹⁴⁷ Tegoż: *Seminar X*, dz. cyt., sesja z dnia 3 lipca 1963.

¹⁴⁸ S. Freud: *Wykłady ze wstępu do psychoanalizy*, dz. cyt., s. 354.

¹⁴⁹ J. Lacan, dz. cyt., sesja z dnia 9 stycznia 1963; zob. też: Tegoż: *The Seminar, Book XVII*, dz. cyt., s. 147, 163.

¹⁵⁰ „*Avec ce seul objet dont le Néant s'honore*”. Albo, jak chce tłumacz *Sonetu na YX* Adam Ważyk, jest „Jedyną rzeczą, którą Nicość uznać skora”.

cość”¹⁵¹. Mniej konkretnie, ale znacznie bardziej obrazowo przedstawił to już Ernest Jones w *On the Nightmare*. Przyjaciel Freuda pisał tam, że lęk to ten byt, ten koszmar, który miażdży naszą pierś za pomocą mrocznego ciężaru obcej, mimo że matczynej, in-cestualnej rozkoszy, ten, który – niczym sobowtór – jest prześladowcą¹⁵².

To samo, tylko stricte „po lacanowsku”, o wiele później wyłożył Slavoj Žižek:

Prawdziwy lęk polega na tym, iż jest się złapany w *jouissance* Innego. Zatem nie jest tak, iż lękając się straty mojej matki, próbuję zapanować nad jej odejściem/przybyciem [*fort/da*, w której to zabawie dziecko ko inscenizuje swoje własne zniknięcie i powrót – D.M.]; raczej lękając się jej przygniatającej obecności, desperacko usiłuję wykroić przestrzeń, w której mogę osiągnąć dystans wobec niej, a tym samym uzyskać możliwość podtrzymania mojego pragnienia. Uzyskujemy w ten sposób zupełnie inny obraz: zamiast dziecka opanowującego grę i przez to radzącego sobie z traumą nieobecności jego matki, mamy dziecko usiłujące wydostać się z duszącego objęcia matki i stworzyć otwartą przestrzeń dla pragnienia; zamiast swawolnej wymiany Fort i Da, otrzymujemy rozpaczliwą oscylację między dwoma biegunami, z których żaden nie przynosi satysfakcji”¹⁵³.

Trudno jest uciec od „(nie)swojej” – nie intymnej, tylko zawsze ekstymnej – rozkoszy. Ona wy-szczególnia, ale i podwaja (a przez to dusi, bo w podwojeniu tego samego istnieje przecież pewna nadwyżka obecności jako obcości) – to ów sobowtór, najbardziej rodziwy, a jednocześnie krańcowo nieznajomy. Nieludzki, bezosobowy, niepokojący partner, który jest najbardziej mną, a zarazem sprawia, że ja to nie ja – to jego bliskość budzi lęk. I także w tym sensie lęk tkwi u podstaw podmiotowej egzystencji (ten obiekt-spojrzenie, który na mnie patrzy, który nieustannie mnie podgląda jest przymocowany do mojego bycia, warunkuje je). Dlatego nie da się z lęku „wyleczyć”. Można go natomiast w ten czy inny sposób ukierunkować, spróbować go wykorzystać. Nie tyle oswoić, ile zaprząć w służbę pożądanego „od-swajania”, czynienia nieswoim.

Podsumowując ten fragment rozważań: lęk nie jest „uczuciem” subiektywnym, lecz afektem obiekt-ynym, pewną wskazówką czy sygnałem, że znaleźliśmy się za blisko obiektu albo że sami staliśmy się obiektem¹⁵⁴. Wskazówką, którą – zamiast się jej oba-

¹⁵¹ J. Lacan: *Seminar VIII. Transference*. Przeł. C. Gallagher. Niepublikowane tłumaczenie, sesja z dnia 26 kwietnia 1961.

¹⁵² Zob. E. Jones: *On the Nightmare*. Hogarth Press. London 1931.

¹⁵³ S. Žižek: *Kukła i karzeł. Perwersyjny rdzeń chrześcijaństwa*. Przeł. M. Kropiwnicki. Bydgoszcz 2006, s. 88.

¹⁵⁴ Podczas XVII seminarium Lacan powie nawet, że z perspektywy dyskursu psychoanalitycznego tak naprawdę istnieje tylko jeden afekt – ten, który czyni z podmiotu obiekt (przyczynę pragnienia). Zob. J.

wiać – należałoby wykorzystać. Lęk nie sygnalizuje utraty czy możliwości utraty obiektu-przyczyny pragnienia, tylko jego przytłaczającą bliskość, fakt, że obiekt *a* zstąpił na ziemię, co wyobrażalne jest jako moment całkowitego opuszczenia, skrajnej samotności, w której skazani jesteśmy na doświadczanie – albo obserwowanie¹⁵⁵ – swojej śmierci jako (dotychczasowego) podmiotu. Można to zilustrować pewną dobrze znaną anegdotą, którą w tym miejscu zapożyczam od Alenki Zupančič:

Pacjent skarży się psychoanalitikowi, że pod jego łóżkiem ukrywa się krokodyl. W trakcie kolejnych sesji, analityk usiłuje wyperswadować pacjentowi taką nieprawdopodobną sytuację i przekonać go, że to tylko wytwór jego wyobraźni, wyłącznie kwestia jego „subiektywnego” odczucia. Po pewnym czasie pacjent przestaje przychodzić, więc analityk dochodzi do wniosku, że terapia odniosła pożądany skutek. Kilka miesięcy później spotyka znajomego, który, tak się składa, jest również znajomym jego ekspacjenta. Analityk pyta więc, jak tamten się czuje? Na co kolega odpowiada: „Czy masz na myśli tego, którego zjadł krokodyl?”. Morał z tej historii jest następujący: jeżeli punktem wyjścia uczynimy pogląd, że lęk nie ma żadnego obiektu, to jak mamy określić to coś, co zabiło, co „pożarło” podmiot? Bo co ów pacjent tak naprawdę mówi analitikowi: „Trzymam pod łóżkiem obiekt małe *a* i wygląda na to, że podszedłem do niego zbyt blisko”¹⁵⁶.

Zbytnie spoufalanie się podmiotu z obiektem *a* skutkuje wygaszaniem braku i, w konsekwencji, końcem pragnienia. Zdaniem Lacana to brak braku rodzi lęk, zgodnie z formułą *le manque vient a manquer*¹⁵⁷. W tym sensie symboliczna kastracja – ogłoszenie symbolicznego prawa – nie tyle wywołuje lęk, ile przed nim chroni. „Jeśli nagle za-

Lacan: *The Seminar, Book XVII*, dz. cyt., s. 151. „Istnieje tylko jeden afekt – będący rezultatem pochwycenia istoty mówiącej przez dyskurs – w którym ów dyskurs ustala status podmiotu jako obiektu”. Tamże.

¹⁵⁵ Niezbyt subtelnego, ale za to wymownego przykładu dostarcza w tym temacie film *Podglądacz* (reż. Michael Powell), w którym bohater, Mark Lewis, po pracy zaprasza przed kamerę młode kobiety i morduje je sztyłem umieszczonym w nóżce statywu połączonego z wklęsłym lustrem. Jednocześnie zapisuje na taśmie prerażenie malujące się na twarzach ofiar, które dodatkowo mają możliwość przyglądania się własnej śmierci. A tym samym zostają skonfrontowane ze swoim spojrzeniem jako obiektem, z „nadwyżką widzenia” będącą nośnikiem lęku, która pozwala zaświadczyć o własnej nieobecności, spojrzeć na własne nie-bycie, zarejestrować proces widzenia nicości. Kiedy „obiektywne” spojrzenie zostaje włączone w pole widzenia (a nie jest już tylko jego zakłóceniem) mamy do czynienia ze śmiercią podmiotu. Interpretację filmu *Podglądacz* z interesującej nas tutaj perspektywy można znaleźć w książce Parveena Adamsa *The Emptiness of the Image. Psychoanalysis and Sexual Differences*. New York 1996.

¹⁵⁶ A. Zupančič: *The Subject of the Law*. W: *Cogito and Unconscious*. Red. S. Žižek. Durham, London 1998, s. 67.

¹⁵⁷ J. Lacan: *Seminar X*, dz. cyt., sesja z dnia 28 listopada 1962.

czyna brakować jakichkolwiek norm, a więc tego, co konstytuuje brak – wszak norma jest współzależna z ideą braku – jeśli nagle braku już nie brakuje (...), w tym właśnie momencie rodzi się lęk”¹⁵⁸.

Gdy nie ma miejsca na pragnienie, a więc gdy „coś”, jakiś krokodyl, jakaś matka, jakaś zatruta litera (o niej później), słowem, jakaś obecność pojawia się w „strukturalnie pustym” miejscu obiektu *a*, to jedyna przestrzeń jaka pozostaje jest przestrzenią pełną trwogi... „Lacan ilustruje ten lęk prosząc nas, byśmy wyobrazili sobie spotkanie z olbrzymią samicą modliszki; w trakcie tego spotkania nosimy maskę, lecz nie wiemy jaką: samicy czy samca. Jeżeli to maska samca, wówczas oczywiście możemy oczekiwać bycia pożartymi przez samicę”¹⁵⁹. Lęk jest znacznie większy (albo po prostu lęk jest lękiem wtedy), „gdy nie wiemy, czy przebrani jesteśmy za samca, czy za samicę, niż wówczas, gdy wiemy, że nosimy maskę samca. (...) w tym drugim przypadku doświadczamy prostego strachu przed znanym losem, który już wkrótce będzie naszym udziałem”¹⁶⁰. Świadomość i perspektywa pewnej śmierci przynoszą ulgę. To niewiedza jest czymś nie do zniesienia, czymś, co może przekształcić bieżący stan wiedzy i świadomości. „Lęk (...) jest związany z faktem, że nie wiem, jakim obiektem *a* jestem dla pragnienia Innego”¹⁶¹, a konkretnie – radykalnie Innego i jego żarłocznego pożądania, z którym nie łączy mnie żaden wspólny mianownik. Niewiedzę i „nieswojość” ingerujące w obszar dawno przyswojonej wiedzy – czyli, mówiąc słowami Freud, coś od dawna znanego, co wyobcowało się z życia psychicznego i społecznego – należałoby przeorientować ze źródła lęku w możliwość doświadczenia (zawsze tylko w ramach tego, co oswojone i przyswojone) czegoś niesamowitego.

Nigdzie ta transformacja nie jest tak widoczna i możliwa do uchwycenia, jak w obrębie szeroko pojętej praktyki lekturowej. Wystarczy przywołać w tym miejscu opinię Christophera Norrisa, który swego czasu mógł określić swoje doświadczenie lektury dzieła Paula de Mana jako niesamowite: „było ono dla mnie zniewalającym, zdumiewającym i pod wieloma względami głęboko niepokojącym doświadczeniem”¹⁶² (pojawiają

¹⁵⁸ Tamże.

¹⁵⁹ R. Salecl: *(Per)wersje miłości i nienawiści*. Przeł. Ł. Mokrosiński. Warszawa 2009, s. 100-111.

¹⁶⁰ B. Fink: *Kliniczne wprowadzenie do psychoanalizy lacanowskiej*. Przeł. Ł. Mokrosiński. Warszawa 2002, s. 95.

¹⁶¹ J. Lacan: *Seminar X*, dz. cyt., sesja z dnia 3 lipca 1963.

¹⁶² Ch. Norris: *Noc, w której wszystkie krowy są czarne*. W: Tegoż: *Dekonstrukcja przeciw postmodernizmowi*. Przeł. A. Przybylski. Kraków 2001, s. 188.

się też inne określenia: „niezwykły projekt”, „posępne rozważania”, „niepokojąca siła” tego „przedziwnego, niepokojącego, niezwyčajnego, a czasem i perwersyjnie nastawionego myśliciela”¹⁶³). Norris opamiętał się jednak na czas: „Ostrzegam (...) przed zbyt pospieszną akceptacją sposobu myślenia, który swą przedziwną (a dla niektórych niemal magiczną) moc uzyskuje poprzez zdeklarowane lekceważenie podstawowych standardów prawdy filozoficznej, interpretacyjnej czy tekstualnej”¹⁶⁴. Poczucie nieswojności okazało się widać zbyt przytłaczające, bo skłoniło Norrisa do pisemnego zakwestionowania myśli de Mana (a nawet złożenia samokrytyki), całkowicie zgodnego z „podstawowymi standardami rzetelności”, z instytucjonalną (uniwersytecką) wiedzą i praktyką, tak jak je Norris pojmuje. W konsekwencji firmowana przez de Mana materialistyczna lektura została przez Norrisa bez reszty odrzucona jako kusicielska, nihilistyczna retoryka. Główny zarzut „wobec całego tego dziwnego [! – D.M.] projektu” jest taki, że „nie można go przeprowadzić nie rezygnując z ‘czytania’ w jakimkolwiek autentycznym znaczeniu i nie przyjmując postawy ogłupiającej indyferencji wobec wszystkiego oprócz niemych, asemicznych, czysto materialnych liter na stronie”¹⁶⁵. Cóż, na lęk przed ogłupiającą indyferencją, można by odpowiedzieć słowami Lacana: czytajmy jakkolwiek i cokolwiek, „nie martwiąc się, że zdarzy nam się powiedzieć coś głupiego”¹⁶⁶. O takie rzeczy nietrudno jednak wyłącznie w gabinecie analityka.

3. Ekstymne

Zajrzyjmy ponownie do fundującego tekstu Freuda. W jednym z pierwszych przypisów polski tłumacz tego artykułu, Robert Reszke, wyjaśnia swoje rozstrzygnięcie translatorskie: „Neologizm ‘samowite’ (w przeciwieństwie do słowa ‘niesamowite’) rozumiemy tu jako ‘to co należy do *samej* istoty osoby lub rzeczy’, co stanowi o jej ‘samoistności’, co sprawia, że osoba lub rzecz czuje się ‘u siebie’ (jest u siebie = ‘heim’: ‘heimlich’; das Heim = ‘dom rodzinny’, ‘ognisko domowe’; ‘*die Heimat*’ = ‘strony rodzin-

¹⁶³ Tamże, s. 171.

¹⁶⁴ Tamże, s. 170.

¹⁶⁵ Tamże, s. 183.

¹⁶⁶ J. Lacan: *The Seminar, Book XX. Encore. On Feminine Sexuality. The Limits of Love and Knowledge*. Przeł. B. Fink. New York 1999, s. 27.

ne', 'ojczyzna')"¹⁶⁷. Sam Freud, by oddać terminologiczne zawłości i spróbować uchwycić „istotę” pojęcia niesamowitego, przywołuje definicję ze słownika języka niemieckiego autorstwa Daniela Sandersa. „Samowite”, *heimlich*: „*Heimlich*”, „*heimelig*”, „należący do domu, nieobcy, znajomy, okiełznany, luby i przytulny, swojski (...); należący do domu, do rodziny, lub: uważany za należącego do domu, por. łacińskie '*familiaris*', 'znajomy': domowy, domownicy (...). Przeciwieństwo dzikiego, na przykład: zwierzę, które nie jest ani dzikie, ani oswojone itd. (...) dzikie zwierzę... nazywa się 'samowite' i przez przyzwyczajenie oswojone z ludźmi. (...) A więc te zwierzęta od małego wychowane u ludzi stają się całkiem 'samowite', przyjazne itd. (...) rozkoszne uczucie cichego zadowolenia itd.; przyjemny spokój i pewne schronienie, takie jak wywoływane w zamkniętym, zamieszkanym domu. (...) W cichej samowitości, ciasno otoczony przez cztery ściany. (...) W domu było mi samowicie”¹⁶⁸. Krótko mówiąc, samowicie znaczy: jak w domu. Pod warunkiem, że mamy na myśli dom nawiedzony. Taki, który od zawsze skrywa jakiś (mroczny) sekret. „Słyszeliśmy już przecież, że niektóre języki nowożytnie nie mogą oddać naszego wyrażenia 'niesamowity dom' [*an unheimlich house* – D.M.] inaczej, jak tylko poprzez opis: 'dom, w którym straszy’”¹⁶⁹. Ale czy istnieje dom, w którym nie straszyłaby nieustannie jakaś tajemnica? Można nawet podejrzewać, że ów ukryty i zakłócający element to właściwy kamień węgielny każdego rodzinnego domu. Mówiąc słowami Mladena Dolara: „Rodzinne byłoby w takim układzie tym, co rodzime, pozwalającym wytłumaczyć obcość jako wariant tego, co rodzinne”¹⁷⁰. Nie da się pojąć obcości inaczej niż w ramach tego, co znane i swojskie. Więcej nawet – poza tym, co znane i swojskie obcość w ogóle nie występuje. I analogicznie: bezdomność byłaby w tym układzie podstawowym wariantem tego, co domowe, tak jak „'samowite' pośród wielu odcieni swego znaczenia ujawnia także ten, który jest zbieżny z jego przeciwieństwem, to znaczy ze słowem 'niesamowite'. W tym przypadku samowite staje się niesamowite”¹⁷¹, domowe zaś – bezdomne. I tak jak „samowite” na zasadzie pewnej ambiwalencji stapia się z „niesamowitym”, tak też domowego nie da się uniezależnić od tego, co bezdomne. Nie chodzi tu o banalne moralizo-

¹⁶⁷ S. Freud: *Niesamowite*, dz. cyt., s. 236, przypis tłumacza.

¹⁶⁸ Tamże, s. 237-8.

¹⁶⁹ Tamże, s. 253.

¹⁷⁰ M. Dolar: *Freud i polityczność*. Przeł. D. Matuszek, M. Rauszer. „Śląskie Studia Polonistyczne” 2013, nr 1, s. 174.

¹⁷¹ S. Freud, dz. cyt., s. 239.

wanie, które napomina, że nie można zaznać prawdziwego udomowienia, jeśli nie pamięta się o tych wszystkich, którzy domu nie mają. I że tak naprawdę, na pewnym poziomie egzystencji, wszyscy jesteśmy bezdomni. Być może właśnie tak jest, ważniejsze jest jednak coś innego, a mianowicie założenie mówiące, że poza domem bezdomność w ogóle nie występuje¹⁷².

Jacques Alain-Miller w seminarium pt. *Extimité* zwraca uwagę, że pacjent w gabinecie analityka – a więc u kogoś innego, w mieszkaniu obcej osoby – często czuje się i zachowuje jak u siebie w domu. Analityk (jako „ekstymny” wobec „intymności” pacjenta), a także przebieg analizy jako takiej dowodzą jednak, że nigdy i nigdzie nie można czuć się, jak u siebie w domu. Ani w gabinecie analityka, ani tym bardziej u siebie w domu – intymność należy do Innego. Fałsz tego „czucia się u siebie” nie polega jednak na tym, że pacjent źle rozpoznaje sytuację, zapomina, gdzie się znajduje, odpręża się i nagle obce miejsce traktuje jak swoje; do tego stopnia, że zdarza się, iż po zakończeniu sesji, na progu mieszkania analityka, pacjent sięga po swój klucz, by zamknąć drzwi¹⁷³. Przeciwnie, ta konkretna sytuacja analityczna dowodzi, że każde „bycie u siebie” jest podszyte jakimś ingerującym zewnątrz. Podmiot nigdy nie jest u siebie. W ogóle nie ma czegoś takiego, jak „swój dom”. Ów swój dom to tylko inna nazwa uniwersalnego gabinetu psychoanalitycznego, zamieszkiwanego przez inne podmioty pełniące inne role.

Podmiot z samego swojego językowego założenia (w każdym tego słowa znaczeniu) jest potencjalnie eks-tymny, bez-domny, nie-samowity. Nie ze względów socjoekonomicznych, ale ontologicznych – z powodu specyfiki porządku symbolicznego, w którym funkcjonuje i którego jest częścią. Dlaczego podmiot nigdy nie może czuć się jak u siebie? I dlaczego tę niemożliwość należy postrzegać jako szansę? Choćby dlatego, że zawsze coś mu się wyrwa – w psychoanalizie ta wyrwa, wypśnięcie, zająknięcie jest kolejną definicją podmiotu.

¹⁷² O domach jako siedliskach niesamowitych zakłóceń, zob.: A. Vidler: *The Architectural Uncanny. Essays in the Modern Unhomely*. Cambridge, London 1992. Rozdział: *Unhomely Houses*. Najlepszym ilustratorem tego ruchu ku bezdomności jest grecki reżyser Giorgos Lanthimos. Na ten temat piszę więcej w pierwszym rozdziale.

¹⁷³ J.-A. Miller: *Extimité*. W: *Lacanian Theory of Discourse. Subject, Structure and Society*. Red. M. Bracher i in. New York 1994, s. 76-77.

To natrętne widmo realnego nieustannie krążące nad przestrzenią symboliczną sprawia, że znaczące tak naprawdę nie daje rady znaczyć – jedynie odracza pojawienie się kolejnego znaczącego, które tym samym staje się jedynie znaczącym odroczonego znaczącego, którego wyłączny sens brzmi: „to nie to miałem na myśli” albo „to nie to chciałam powiedzieć”. Jeśli znaczące coś znaczy, to jest co najwyżej znaczeniem swojej własnej komunikacyjnej porażki. Ale – jak pisze Joan Copjec w książce *Imagine there is no woman* – właśnie ta porażka, zaistnienie tego niepowodzenia pozwala uchwycić pewien eksces, nadwyżkę istnienia wobec sensu, nadmiar bycia wobec tego, co znaczy. Ten eksces jest produkowany przez język (więc siłą rzeczy ów cielesny eksces – afekt – jedną nogą stoi w symbolicznym, czyli jest poniekąd wyrażalny), ale jednocześnie jest z tego, co niewyrażalne, realne. Jest atopiczny, „bez-miejscny” (nie znajduje się ani poza historią – w jakiejś wiekuistej poczekalni – ani też w obrębie historii), jest „bez-domny, wyobrażalny tylko jako ‘pasożytny’ na zjawiskach historycznych, jako pewne zakłócenie albo przemieszczenie w porządku historycznego bycia”¹⁷⁴. Pisze Copjec, potwierdzając nasze wcześniejsze przypuszczenia:

ów eksces jest tym, co niesamowite w sensie ścisłym. Freud dokładnie tłumaczył, że niesamowite nie jest przeciwieństwem samowitego, nie jest odwrotnością tego, co rodzime czy domowe. To znaczy, niesamowite, bezdomne neguje to, co domowe nie z zewnątrz, nie przez powrót skądinąd, tylko od wewnątrz, ogranicza domowe od środka. Wysysa rodzimość z tego, co rodzinne [*It leeches familiarity from the familiar* – DM]. Niesamowite duchy czy żywe trupy historii nie są uchodźcami z innego miejsca, ale są bezdomne w bardziej dogłębnym sensie. Nie są po prostu wysiedlone z ich prawdziwych domów, które istnieją albo gdzieś kiedyś rzeczywiście istniały, ucieleśniają raczej pewne wysiedlenie czy przemieszczenie [*out-of-jointness*] w ramach przytulnego, domowego miejsca, w którym się pojawiły”¹⁷⁵.

Z tych przemyśleń, które z praktycznych względów ograniczamy do wymiaru podmiotowego, wynika równanie: niesamowite = ekstymne = bezdomne. Podmiot, czując się „jak w domu”, napotyka u siebie i w sobie „coś ‘więcej niż siebie’, obce ciało tkwiące w samym środku. To właśnie oznacza Lacanowski neologizm *extimité*: wskazuje on obcego tkwiącego w samym środku mej intymności. Tak też podmiot [rozumiany „po lacanowsku” – pusty, formalny gest negatywnego samoodniesienia; pozbawiony treści, poza historią i tradycją – D.M.], ‘krążąc tylko wokół siebie’, krąży wokół czegoś, co

¹⁷⁴ J. Copjec: *Imagine there is no woman. Ethics and sublimation*. Cambridge, London 2002, s. 96.

¹⁷⁵ Tamże.

‘samo w sobie jest czymś więcej, niż jest’¹⁷⁶, wokół rozkoszy, wokół *a*. Czyli potencjalnie wolnego bycia, które nie pyta o zgodę Innego (tego, który do bycia podmiot w całości usposobił). *Extimité*, ekstymność, odsyła jednak jeszcze do czegoś innego: nie tyle do „najbardziej intymnej części naszego człowieczeństwa, której jednocześnie nie jesteśmy w stanie w sobie uznać, zaakceptować i znieść”¹⁷⁷, nie tyle do faktu, że okolice naszej intymności nieustannie penetruje jakieś obce ciało, ile do coraz bardziej narzucającej się konstatacji, że coś takiego jak intymność w oderwaniu od obcości po prostu nie istnieje. Praktykujący psychoanalityk napisze o tym w ten sposób:

Analitik staje się tragarzem tradycji będąc jak gdyby poza nią. (...) Ekstymne w psychoanalizie jest środkiem pozwalającym zetknąć się z kwestią bycia, w tym bycia analityka, ześrodkować pragnienie w punkcie, gdzie podobne wrotom wprowadza analizanta w analityczną samotnię, gdzie będąc sam (od chwili wyruszenia w podróż bez powrotu), wkracza analizant w wyłom pozwalający z zewnątrz, a nie z wewnątrz, podejmować kluczowe zagadnienia podnoszone przez wiedzę psychoanalityczną. (...) Ten wyłom separujący analityka od dyskursu mistrza, potoczności sądów i osądów, obowiązującej normatywności, pozorów rządzących interakcjami społecznymi, instaluje go w dyskursie analitycznym¹⁷⁸.

Termin „ekstymność” pojawia się w Lacanowskich seminariach zaledwie kilka razy. Nigdy nie pojawia się w związku z niesamowitością. To zestawienie – ekstymnego z niesamowitym – po raz pierwszy zaproponował bodaj Mladen Dolar w tekście *I shall be with you on your wedding night. Lacan and Uncanny*¹⁷⁹. Sam Lacan używa tego neologizmu, gdy chce zasygnalizować, że elementy realności (pewne traumatyczne i „traumatyzujące” zakłócenia) przenikają do tego, co symboliczne, językowe. Ekstymność nie jest zatem przeciwieństwem intymności, czegoś rzekomo najbardziej wewnętrznego, prywatnego, indywidualnego, mającego głęboko osobisty charakter¹⁸⁰. Ekstymność wskazuje i odnosi się do faktu, że sama intymność – jak pokazuje doświadczenie psychoanalityczne – jest już zawsze publiczna, cudza, nie-swoja. Ekstymność to zatem intymność jako inność, wychylona na zewnątrz, wyłączona spod jurysdykcji „właściwe-

¹⁷⁶ S. Žižek: *Patrząc z ukosa: do Lacana przez kulturę popularną*. Warszawa 2003, s. 249.

¹⁷⁷ A. Bielik-Robson: „Bliźni nie istnieje”, albo o granicach psychoanalitycznej parafrazy. W: S. Žižek, E. L. Santner, K. Reinhard: *Bliźni*. Warszawa 2013, s. 250.

¹⁷⁸ K. Pawlak: *Analiza skonkludowana i nieskonkludowana – bycie psychoanalityka dzisiaj*. Artykuł dostępny online: http://sinthome.pl/pic/StronaPL/insomnia/KP_skonkludowana.pdf [dostęp: 30.05.2015]

¹⁷⁹ M. Dolar: *I shall be with you on your wedding night. Lacan and Uncanny*. „October” 1991, vol. 58.

¹⁸⁰ Semantyczne rozważania dotyczące terminu „intymność” można znaleźć na przykład w: E. Kuźma: *Od wyrazu do intymności*. W: *Intymność wyrażona*. Red. M. Kisiel, M. Tramer. Katowice 2006, s. 9 i n.

go” podmiotu, eksterytorialna – nie na mocy prawa, tylko ze względu na potencjalnie osiągalną rozkosz, ten nieokreślony element realności, który mnie rusza, podburza, prowokuje, kręci, a jednocześnie prowadzi na manowce. Ekstymność podmiotu byłaby zatem pojęciem niepojętym¹⁸¹, w sensie: niepojmowalnym, niepoznawalnym, niedostępnym poznaniu i nieświadomym, ale przede wszystkim niedającym się zawrzeć w pojęciu jako takim, bo funkcjonującym w polu niewiedzy. Dlatego też (nie)pojęcie to stało się obiektem dociekań członków szacownego *Klubu szachistów*, którego funkcjonowanie opisał w swoim opowiadaniu Aleksander Świętochowski.

4. Klub szachistów

Utrwaliło się przekonanie, że utwór Świętochowskiego dotyczy fundującej i spajającej życie społeczne roli kłamstwa; miałby być przede wszystkim krytyką obłudy jako cywilizacyjnej konieczności, pełniącej „funkcję niezbędnej straży istniejącego porządku”¹⁸² i panujących stosunków obyczajowo-społecznych. Wydaje się jednak, że w opowiadaniu sproblematyzowaniu ulega nie tyle etyczny aspekt prawdy i kłamstwa, ile złożona relacja władzy i (nie)wiedzy, zgodnie z przekonaniem klubowiczów, że „najstarszym i najgorętszym pragnieniem naszym jest chęć przeniknięcia tajemnic ludzkich”¹⁸³.

Pod nazwą „Klubu szachistów” kryje się stowarzyszenie, „którego celem jest zbieranie materiałów do badań mających na celu wytropienie źródeł dwoistości, dwulicowości człowieka. Zbieractwo szczerych zeznań, spowiedzi itp., przypominające w swojej technice zwulgaryzowane metody pozytywistycznych dociekań naukowych, ma doprowadzić do odpowiedzi, czy przyczyna powszechności zboczeń moralnych tkwi w naturze ludzkiej, w warunkach życia, czy jest jakąś szczególną chorobą woli”¹⁸⁴. Wola, nieświadome pragnienie, nad którym nie da się zapanować i którego nie sposób ukierunkować, jest dla członów stowarzyszenia głównym przedmiotem dociekań.

¹⁸¹ *Unconcept*, „niepojęcie” – to także tytuł monografii dotyczącej niesamowitego autorstwa Anneleen Masschelein: *The Unconcept. The Freudian Uncanny in Late-Twentieth-Century Theory*. New York 2011.

¹⁸² Zob. np. S. Sandler: *Wstęp*. W: A. Świętochowski: *Nowele i opowiadania*. Wrocław 1965, s. LVII.

¹⁸³ A. Świętochowski, dz. cyt., s. 226.

¹⁸⁴ S. Sandler, dz. cyt., s. LXI-LXII.

Najpodlejszy występ dokonywany w zgodzie z [wołą – DM] sprawia mi – zwierza się główny bohater opowiadania, Wacław Urbin – mniejszą odrazę niż najmniejsze wykroczenie wbrew chęci. Bo czyż to nie oburza, że ja, człowiek ukształcony, rozważny, szczerze pragnący dobra, nie mam tak marnej siły, jakiej potrzeba dla powstrzymania się od kroku, na który przedtem się wstrząsam? Nie zmusza mnie do niego ani gwałtowna żądza, ani interes, ani rachuba, nic, a jednak z całą moją wiedzą i zasadami moralnymi włączę w jakieś błotko, które mi cuchnie¹⁸⁵.

Po to właśnie założono klub, by odpowiedzieć na odwieczne pytanie: „dlaczego?” – dlaczego i w imię jakich racji działam wbrew własnym interesom i wbrew własnemu dobru? Najprostsza psychoanalityczna odpowiedź brzmi – w imię rozkoszy¹⁸⁶, którą uosabia mój niepojęty sobowtór, ów oryginał z dodatkiem małego *a*, to, co nie ma lustrzanego odbicia. Sobowtór jest figurą zawsze w pewien sposób związaną z *jouissance* podmiotu; z jednej strony to ktoś, kto rozkoszuje się kosztem podmiotu, popełnia czyny, których podmiot nie odważyłby się popełnić; oddaje się wypartym pragnieniom i gwarantuje, że wina spadnie na podmiot. Z drugiej strony jednak, sobowtór nie jest po prostu tylko tym kimś, kto doznaje rozkoszy „w imię” albo w zastępstwie podmiotu, ale jest instancją zasadniczo rozkosz nakazującą. Obrazowo pisze o tym Agata Bielik-Robson: „upiorny bliźniak-*Doppelgänger*, staje się lustrem, w którym odbija się to, co wciąż wymyka się naszej wewnętrznej refleksji: lustrem, które jest jednocześnie okiem Gorgony. Tym, co przeraża, poraża, zapiera dech – ale także wzywa, żąda, interpeluje”¹⁸⁷. Cecha charakterystyczna sobowtóra według Freuda? „Z tego, który zabezpiecza kontynuację życia, staje się on niesamowitym zwiastunem śmierci”¹⁸⁸.

Nic dziwnego, że tytułowi szachiści, zgodnie ze scjentystycznym duchem epoki, podejmują się misji niemożliwej polegającej na zbadaniu swoich przerażających sobowtór-

¹⁸⁵ A. Świętochowski, dz. cyt., s. 224.

¹⁸⁶ Ujmując rzecz najprościej, za fakt, że podmiot postawiony przed dylematem: „oddajesz pieniądze albo życie?”, zawsze oddaje to drugie, jest odpowiedzialna rozkosz (choć to właściwie nawet nie dylemat, *jouissance* to nie kwestia wyboru, tylko konieczności). A „zawsze” to jej drugiej imię; „zawsze to drugie” – oto echo obiektu w podmiocie.

¹⁸⁷ A. Bielik-Robson: „*Bliźni nie istnieje*”, dz. cyt., s. 250. Doskonałą ilustracją relacji „oryginału” do sobowtóra jest Leland Palmer z *Miasteczka Twin Peaks*, ojciec-gorszyciel (*père ou pire*) słynnej Laury Palmer. Pod wpływem sobowtóra BOBa wikła się w kazirodczą relację z córką, w konsekwencji także ją morduje. Ale jednocześnie nic o tym wszystkim nie wie. Tylko jego ciało wie – Leland zmienia się fizycznie, z dnia na dzień jego włosy stają się coraz bielsze.

¹⁸⁸ S. Freud: *Niesamowite*, dz. cyt., s. 247.

rów – tu nazywanych „upiorami”¹⁸⁹ – które działają niczym biesy przewrotności, całkowicie panując nad ludzką „wolą”. Wgląd Urbina jest tu na wskroś psychoanalityczny: „mam tak rozdwojoną naturę – rozmyśla – że ciągle robię to, czego robić nie chcę, (...) wola moja niezdolna zapanować nad moimi popędami”¹⁹⁰. Oto opis próbujący uchwycić istotę aktywności klubu, a przy okazji dotykający czegoś, co można by mianować wstępem do psychoanalitycznej teorii podmiotu: „Uczymy się grać w szachy sami z sobą. (...) zwyczajna gra w szachy jest wojną dwu stron (...). Otóż my znieśliśmy tę walkę dwu przeciwników na walkę jednego z samym sobą. Jest to gra bardzo trudna, wymagająca długich studiów, duchowego rozdwojenia się, bo trzeba być jednocześnie swoim sprzymierzeńcem i wrogiem”¹⁹¹.

Chyba nie bez powodu, nie wspominając jednak słowem o Świętochowskim, swój literaturoznawczy manifest Ryszard Koziołek buduje wokół dwóch opowieści – Saussure’a i Calvino – na temat szachów (czyli możliwych praktyk lekturowych), które przeostały służyć do gry, a zaczęły wyłącznie o grze i jej regułach mówić¹⁹². Członków klubu szachistów bardziej jednak niż sama gra, interesuje gracz. Przyjmują zresztą dość rewolucyjne założenie, że dla dobrego gracza istnienie gry jest czymś całkowicie obojętnym, wręcz zbędnym. Gracz, a więc czytelnik i jego sobowtóryczność i nieswojość, jego obojętność wobec reguł gry i gry jako takiej, mogą niekiedy wyrzucić konkretne piętno na zdawałoby się nienaruszalnej, literaturoznawczej szachownicy.

Działalność klubu nie dostarcza, przynajmniej *explicite*, przekonujących odpowiedzi na zadane kwestie, więc „rozwiązuje się on ku powszechnej uldze i wewnętrznej kompromitacji każdego z uczestników”¹⁹³. Rzecz cała kończy się jednak znamienym podsumowaniem: „Źle wiedzieć i źle nie wiedzieć”¹⁹⁴. Od czasu zamknięcia klubu myśl tę „machinalnie i przy każdej sposobności”¹⁹⁵ powtarza prezes, Henryk Radek. Co zatem oznacza „źle (nie)wiedzieć”?

¹⁸⁹ „Panowie – powie Iza Radek w trakcie rozmowy o wewnętrznym „rozdwojeniu” i „rozszczerpieniu” – uważacie mnie za gąseczkę, której już nie można straszyć kominiarzem, ale można jeszcze upiorem”. A. Świętochowski, dz. cyt., s. 234

¹⁹⁰ Tamże, s. 236.

¹⁹¹ Tamże, s. 230.

¹⁹² R. Koziołek: *Komiwojażer wiedzy o literaturze*. W: Tegoż: *Znakowanie trawy albo praktyki filologii*. Katowice 2011. Więcej na temat ojca-gorszyciela piszę w ostatnim rozdziale.

¹⁹³ S. Sandler, dz. cyt., s. LXII.

¹⁹⁴ A. Świętochowski, dz. cyt., s. 243.

¹⁹⁵ Tamże.

W tej chwili spostrzegł prezesa klubu, który z daleka im się przypatrywał i naturalnie z piśmiennej spowiedzi znał ich tajemnicę. Urbin doznał dziwnego wrażenia uświadomiwszy sobie, że ten obcy człowiek, który na nich patrzy, nie tylko wie, co oni w największej skrytości kiedyś czynili, ale nawet zgaduje, o czym mówią i myślą teraz. Było to wrażenie takie, jak gdyby ktoś nagle wysunął go z ubrania i postawił nagim¹⁹⁶.

Bohater doznaje „dziwnego” (niesamowitego) wrażenia w obliczu wiedzy prezesa, która redukuje Urbina do nagiego bycia, doprowadza do anihilacji symbolicznej podmiotowości, wyrzuca poza wspólnotę, pozbawia podmiot jego sprawczości, władzy nad sobą i swoją kondycją. Albo jedynie odbiera mu resztki złudzeń. Prezes nie tylko wie, co Urbin robił, przewiduje również co robi teraz i, prawdopodobnie, co będzie robił później, czyli nie tyle nawet przejmuje kontrolę nad życiem Wacława, co uświadamia mu, że nigdy żadnej kontroli nad sobą nie posiadał¹⁹⁷. W tej właśnie chwili, w konfrontacji z tą wiedzą (bo także wiedza i jej właściwości zostają tutaj obnażone), podmiot staje się bezdomny – staje nagi w sensie: ani poza historią, ani też w obrębie historii, tylko właśnie „bezmiejscny”, zakłócenie w porządku bycia. Ale jest to jednocześnie chwila wyzwalająca, rodzaj epifanii, odartej jednak tak z ubrania, jak z metafizyki. Podmiot w konfrontacji z przeszywającą wiedzą Innego – implikującą brak alternatywy, brak możliwości uzyskania dystansu do sytuacji, w której podmiot tkwi – ulega radykalnemu wyeksponowaniu i wyobcowaniu się z siebie, słowem: ulega „odintymnieniu”, doświadcza intymności jako niemożliwości. Dzięki temu jednak jest w stanie uświadomić sobie przypadkowość i nonsens egzystencji od początku do końca gwarantowanej przez Innego. To niesamowite doświadczenie może (choć, rzecz jasna, nie musi) stać się podparciem dla stworzenia nowego znaczącego i nowej wiedzy. Kreowanej ciągle w ramach tej samej przestrzeni domowej, ale zawsze już z progu bezdomności. W tym sen-

¹⁹⁶ Tamże, s. 231.

¹⁹⁷ „Ubrani mężczyźni przyglądający się nagim ciałom – oto scena, która nieodparcie przywodzi na myśl sadomasochistyczny rytuał władzy”. G. Agamben: *Nagość*. Przeł. K. Żaboklicki. Warszawa 2010, s. 66. „Nagość nie jest stanem, lecz wydarzeniem. Jako (...) niespodziewany dar albo wywołana nieostrożnością strata, należy ona do czasu i do historii, nie do bytu i do formy. Możemy doświadczyć nagości jedynie jako obnażenia, uczynienia nagim”. Z kolei: „Oglądanie nagiego ciała oznacza postrzeganie jego prawdziwej poznawalności poza wszelką tajemnicą, po tej lub po przeciwnej stronie jego przedmiotowych orzeczników” (Tamże, s. 75, 91). *Oglądanie bycia oglądanym poza tajemnicą* to niesamowite doświadczenie – taką lekcję można między innymi wyciągnąć z „nagości” Urbina.

sie niesamowite jest nie spotkanie z sobowtórem jako takim, tylko rozpoznanie tego sobowtóra – siebie jako obiektu – w spojrzeniu Innego („ten obcy człowiek, który na nich patrzy (...) postawił [go] nagim”).

W opowiadaniu jest jeszcze jeden moment, w którym Świętochowski pozwala przyjrzeć się procedurze dekonstruowania intymności. Kiedy Urbin, zgodnie z konwencją, oświadcza się córce prezesa, Izabeli Radek, nie zostaje przyjęty, gdyż wcześniej dziewczyna uzyskuje dostęp do okutej skrzyni, w której klubowicze trzymają rękopisy zawierające wszystkie wypowiedzane tajemnice. Zapoznając się z nimi, Iza doświadcza prawdziwej (nie)przyjemności czytania, a my, czytelnicy opowiadania, dostajemy szansę przyjrzenia się lekturze autentycznie afektywnej, którą Świętochowski sugestywnie opisuje:

Długo stała nieruchoma, z falującą piersią, z półotwartymi ustami, na których smutek pasował się ze słabszym od niego uśmiechem. Wreszcie (...) wyjęła [zeszyt] z napisem: „Urbin”. Zdawało się, że każdy wiersz tego pisma był młotem, który uderzał w jej serce. Daremnie, załamiona, dysząca głęboką boleścią, wyęczała siły, ażeby doczytać do końca: cisnęła papier i krzyknęła z odrazą:

– Br... brr... udny! (...)

Znalazłam dziś w pułapce mysz, która mi opowiedziała, że uciekła do nas z klubu szachistów, gdyż tam zjadła kawałek zapisanego papieru z jakiejś skrzyni, który był tak gorzki... tak gorzki... ha, ha, ha... że omal się nie otruła¹⁹⁸.

Tekst jako trucizna, lektura jako zjadanie kawałków zatrutego papieru. Nawet radykalny orędownik cielesności czytania, Roland Barthes, nigdzie chyba nie posunął się tak daleko w wyciąganiu wniosków metodologicznych. Barthes propagował bowiem czytanie intymne – choć uprawomocnione przez powagę filologicznych instytucji¹⁹⁹ – Izabela natomiast doświadcza lektury ekstymnej, czyli mniej prywatnej, bardziej publicznej, takiej jak tylko dom może być publiczny. Nieprzyjemność tej lektury wiąże się z wyrwaniem podmiotu z objęć wiedzy bezpiecznej, zapośredniczonej przez iluzję, która nagle przeistacza się w wiedzę (o) niewiedzy, która tę iluzję rozszczelnia. I pozwala, przynajmniej na chwilę, opuścić spokojne domostwo, jedną nogą wychodząc za próg, jedną trzymając w środku.

¹⁹⁸ A. Świętochowski, dz. cyt., s. 241, 242-3.

¹⁹⁹ „To moja intymność domaga się ode mnie głosu, to ona żąda, by w obliczu ogólności, które podsuwa nauka, dał się słyszeć jej krzyk”. R. Barthes: *Lektury*. Przeł. K. Kłosiński, M.P. Markowski, E. Wieleżyńska. Warszawa 2001, s. 250.

Ból czytania spowodowany jest kontaktem z rozkoszą (tą „erupcją realnego w samym środku rodzimej rzeczywistości”²⁰⁰), do której Iza w tym momencie dociera i z którą ostatecznie się identyfikuje. Im bardziej otwiera zatrwożone oczy, tym mocniej zaciska usta. Trudno wszak mówić, a do tego mówić z sensem, gdy człowiek znajduje się tak blisko obiektu, gdy konstytuujące podmiot wahanie przeradza się w destrukcyjną pewność²⁰¹. „Br... brr... udny!” – to znaczące niczego nie znaczy, bo pokrywa się z obiektem rozkoszy, wyraża co najwyżej niemoc artykulacyjną (tak jak późniejsze, wielokrotnie powtarzane: „ha, ha, ha...”²⁰²). Jeśli się nawet artykułuje, to niczym afekt, samo przez się. Prawie milczy. Nie interpretuje, niczego nie objaśnia, niczego nie próbuje rozumieć, tylko czyta, a rezultatem tej lektury są kolejne litery-obiekty, materia pisma, ekskrementy: b, r, udny!. Nieobecność tajemnicy, nagość, która „podobnie jak dziecięcy głos nic nie znaczy i właśnie dlatego przeszywa nas na wylot”²⁰³.

Izabela, jak prawdziwa heroina, mimo świeżo zdobytej wiedzy o mechanizmach rządzących porządkiem społecznym, nie wycofuje się z niego. Przeciwnie, zawsze już w jakiś sposób bezdomna, zostaje w skorumpowanym domu, biorąc na siebie brutalne konsekwencje: „W rok potem Iza została żoną człowieka, który po ślubie okazał się tak wielkim łotrem w idealnej skórze, że wszystkie drzewa podsuwały mu swe gałęzie na szubienice”²⁰⁴. Zostaje, z pożytkiem dla nas wszystkich.

W miejscu, w którym kończy się interpretacja (możliwość produkowania kolejnych – nowych czy lepszych – sensów), mamy do czynienia z niesamowitym.

Psychoanaliza nie dostarcza nowej i lepszej interpretacji niesamowitości, tylko widzi w niej *granicę interpretacji*. Psychoanalityczna wykładnia niesamowitego stara się opisać punkt, w którym interpretacja zawodzi, gdzie żadne „bardziej wierne” tłumaczenie nie wchodzi już w grę. Psychoanaliza próbuje uchwycić wymiar obiektu w tej maleńkiej wyrwie, zanim pochwyci ją znaczenie i nasyci sensem, usiłuje określić punkt, który nigdy nie może zostać pomyślnie odzyskany dla łańcucha znaczących. Innymi sło-

²⁰⁰ M. Dolar, dz. cyt., s. 21.

²⁰¹ „Z lacanowskiej perspektywy to, co niesamowite bierze się z nadmiernej pewności, kiedy ucieczka w zawahanie nie jest dłużej możliwa”. W nawiązaniu do klasycznej analizy Tzvetana Todorowa z jego *Wprowadzenia do literatury fantastycznej*, można powiedzieć, że mechanizm niesamowitego działa zgodnie z zasadą: „tak naprawdę nie wierzę..., a mimo to jestem pewien”. M. Dolar, dz. cyt., s. 23.

²⁰² A. Świętochowski, dz. cyt., s.242.

²⁰³ G. Agamben, dz. cyt., s. 99.

²⁰⁴ A. Świętochowski, dz. cyt., s. 243

wy, psychoanaliza odróżnia się od (innych) interpretacji tym, że nacisk kładzie na formalny poziom niesamowitego, nie zaś na jego treść²⁰⁵.

Psychoanaliza widzi w „niepojęciu” niesamowitego, z jednej strony, granicę interpretacji, ale z drugiej – otwarcie lektury. Jako dyskurs nakierowany na rozkosz jest ekstymnością każdego innego dyskursu teoretycznego, każdej szkoły filozoficznej, każdej lektury i literatury. Psychoanaliza odnosi się do tego, co inne teorie – wliczając w to samą psychoanalizę jako zinstytucjonalizowaną teorię i praktykę – starają się wyprzeć, czego zupełnie nie uznają, co muszą czynić niewidocznym, żeby w ogóle ustanowić się jako „teorie”. Dlatego lektura psychoanalityczna może wydać się brudna, nieprzyjemna, a nawet trująca. A nade wszystko nieczytelna i nieczytająca. I od pewnego momentu nieodróżnialna od „oryginalnego” (zawsze już przez nią zakłóconego) dyskursu, który przeniknęła, będąc wobec niego sobowtóryczna, a sama wobec siebie – bezdomna.

²⁰⁵ M. Dolar, dz. cyt., s. 19-20.

Rozdział 3: „Ojcze, czyż nie widzisz, że czytam?”.

Teorii ślepoty i wgląd

Rozdział ten stanowi propozycję ujęcia teorii lektury w kategoriach dyskursu psychoanalitycznego, przy uwzględnieniu rozważań nad różnymi konceptualizacjami aktu lektury. Wychodząc od tradycyjnego rozumienia teorii jako uporządkowanej i porządkującej praktyki systemowej, wskazuję jej dyskursywne słabości i ograniczenia. Paradoksalna (bo uwikłana w metodologię) kondycja czytania psychoanalitycznego umożliwia konfrontację ze swoją własną, realną podszewką, która rujnuje metodologiczne i systemowe aspiracje teoretyka. Spotkanie takiej suplementarnej teorii z tekstem stanowi jednak doświadczenie traumatyczne, które zmusza do radykalnego przededefiniowania podmiotowości czytającego/teoretyzującego. Projekt realnej teorii, który ugruntowuję także na niektórych ustaleniach Derridy i de Mana, to akt krótkiego spięcia na linii tekst-czytelnik. Spięcie to generuje lacanowską *jouissance* ujawniającą się w ranie, powstaje, gdy przekroczona zostaje systemowość porządku symbolicznego.

1. Lektura

Śnimy. Bo

przecież życie jest snem
tylko snem
i ten kto żyje śpi
i śni siebie pokąd
nie prześni siebie

król śni
że jest królem
oszukałeś siebie biedaku
i rządź się we śnie
i we śnie

słyszysz oklaski
i słyszysz ktoś woła
król
a już nie ma króla
coś ci się zdaje
zdajesz się być
a wszystko
napisane na wietrze
i śmierć
obróci w popiół
ciebie i twą władzę (...)

świat śni
dlaczego nikt
nie chce się obudzić

życie jest snem
całe
i wszystkie nasze sny
są snem²⁰⁶.

Obyczaj, prawo, konwenanse i konwencje; przedstawienia kulturowe, symbolika, porządek, role i więzi społeczne, język... A więc także wszelkie konstrukcje ideologiczne, filozoficzne, teoretyczne, w tym psychoanaliza – wszystko to nasze sny. Choć nie do końca. Jacques Lacan protestuje i powiada (być może trochę na wyrost), że w psychoanalitycznym doświadczeniu „nie ma nic co by nam pozwalało zdawać się na aforyzm w rodzaju ‘życie jest snem’”²⁰⁷. To „nic”, które nie pozwala, które ów sen zakłóca (a zatem mąci iluzoryczny automatyzm albo automatyzm iluzji), nazywa się realne. Psychoanaliza dąży do konfrontacji z tym, co realne. Wierzy, że tylko na skutek traumatycznego spotkania z realnością podmiot śpiący, zideologizowany (w najszerszym i neutralnym tego słowa znaczeniu) może przekształcić się w podmiot upolityczniony, względnie suwerenny i faktycznie wolny. Bez tego spotkania nie ma mowy o żadnym prawdziwym akcie – politycznym, a zatem lekturowym (i odwrotnie) – więc nie ma też mo-

²⁰⁶ P. Calderón de la Barca: *Życie jest snem*. Imitował J.M. Rymkiewicz. W: Tegoż: *Dramaty*. Kraków 1975, s. 545–547.

²⁰⁷ J. Lacan: *Tuche i automaton*. Przeł. K. Kłosiński. W: *Teorie literatury XX wieku. Antologia*. Red. A. Burzyńska, M.P. Markowski. Kraków 2006, s. 30–31.

wy o autentycznie politycznym podmiocie/czytelniku. Psychoanaliza, przynajmniej w swych najgłębszych założeniach, pozwala rozpoznać źródła i konsekwencje tego aktywnego podmiotu. I pozwala działać.

Oto pewna doskonale znana opowieść:

Ojciec czuwa dniami i nocami u łóżka złożonego chorobą dziecka. Kiedy dziecko umiera, ojciec udaje się do pokoju obok, by wypocząć, zostawia jednak drzwi otwarte, tak że z sypialni może widzieć pokój, gdzie złożono zwłoki otoczone gromnicami. Przy ciele czuwa starzec – siedzi przy katafalku, mruczając modlitwy. Po kilkugodzinnym spoczynku ojcu śni się, że dziecko stoi u jego łóżka, bierze go w ramiona i szepcze z wyrzutem: „Ojcze, czyż nie widzisz, że płonę?”.

Ojciec budzi się, patrzy, a tu z pokoju, gdzie złożono zwłoki, bije wielka jasność; zrywa się z łóżka, biegnie i co widzi? Siwowłosego starzec drzemie, a ubranie i jedna ręka drogich szczątków płoną, zajęte od płomienia świecy, która upadła na katafalk²⁰⁸.

W związku z tym, że wedle Sigmunda Freuda funkcją marzenia sennego jest podtrzymywanie, przedłużanie snu, pytanie Lacana brzmi następująco: co tak naprawdę budzi tego nieszczęsnego ojca? Jasne, mamy ów realistyczny detal, świecę, która podpala łóżko, ale czy nie jest aby tak – zastanawia się Lacan – że w marzeniu pojawia się jakaś inna, bardziej „realistyczna” rzeczywistość, która okazuje się o wiele bardziej intensywna niż bodziec zewnętrzny (rzekomo przywołujący do przytomności)? Bo tak naprawdę nie prozaiczna świeca, a inni szatani byli tam czynni, inna rzeczywistość, w której ojciec nagle został skonfrontowany ze śmiercią syna i, co gorsza, okazał się całkowicie bezradny, a wręcz winny. Czyż ta przerażająca skarga rozbrzmiewająca w słowach dziecka nie dotyka znacznie głębszej, bardziej realnej rzeczywistości, od której najlepiej byłoby się trzymać z daleka? Zresztą wystarczy się przebudzić – do stanu, w którym na powrót możliwa staje się pocieszająca fantazja; śniący, budząc się, wpada w jej kojące objęcia. Nie inaczej jest w prezentowanym przypadku, tutaj także jawa okazuje się dla zgnębnego ojca zbawienna, uwalnia go od nadmiaru rzeczywistości (paradoks, ale Lacan najbardziej lubi takie paradoksy).

Autor *Écrits* zwraca uwagę, że człowiek wyrzywa się z koszmaru, ponieważ nie potrafi poradzić sobie z nieznośną bliskością swojego pragnienia. Budzi się po to, by kontynuować swój sen, żeby w dalszym ciągu nic nie widzieć i niczego nie wiedzieć. Niestety, wszyscy jesteśmy po trosze jak ten ślepy, niewi(e)dzący ojciec – śnimy (dramatyczny sen Calderóna de la Barca), by uciec od tego, co w naszym pragnieniu realne, od

²⁰⁸ S. Freud: *Objaśnianie marzeń sennych*. Przeł. R. Reszke. Warszawa 1996, s. 429.

tej straszliwej rzeczy, która eksponuje się niczym otwarta rana. Slavoj Žižek do spółki z Lacanem formułują rzecz następująco: „po przebudzeniu w codziennej rzeczywistości możemy sobie powiedzieć z ulgą ‘to tylko sen!’, nie uwzględniając tym samym zasadniczego faktu, że **na jawie jesteśmy ‘niczym innym, jak świadomością swego snu’**”²⁰⁹ —

Gdyż dotąd snami się bawię,
A nie jest to pustym zmyśleniem,
Gdy twierdzę, Klotaldzie, że cieniem
Snów własnych trwam wciąż na jawie. (...)
Wiem bowiem, że, zbudzon, tem samem
Na jawie snem żyję widocznie!²¹⁰.

Mówiąc krótko i nie mniej lirycznie, przebudzenie jest faktycznym utuleniem do snu dręczącego pragnienia.

Oddajmy głos Lacanowi:

Przebudzenie ukazuje nam budzenie się świadomości podmiotu w przedstawieniu tego, co zaszło — przykry wypadek z tej rzeczywistości, któremu można ledwie stawiać czoła! Co to był jednak za wypadek? — kiedy wszyscy śpią, zarazem ten, który chciał odrobinę wypocząć, ten, który nie mógł wytrzymać czuwania, i ten, o którym ktoś w dobrej intencji, niewątpliwie przy jego łóżku, winien by powiedzieć: „Powiedziałyby, że on śpi”, kiedy wiemy tylko jedno, że w tym **całkowicie pogrążonym we śnie świecie**²¹¹ daje się słyszeć jeden tylko głos: „Ojczy, czyż nie widzisz, że płonie?”. Samo to zdanie jest jakąś iskrą — jako takie, wznieca ogień tam, gdzie pada — i **nie widać tego, co płonie, bo oślepieni płomieniem, nie widzimy, że ogień wskazuje na *Unterlegt*, na *Untertragen*, na realność**²¹².

Teoretycy w **praktyce** skazani są na to, by dzielić los z tym fatalnym ojcem. To marionetki na usługach symbolicznego autorytetu, Innego, który przede wszystkim wyklucza rozkosz, gęstą substancję życiową odpowiadającą za strukturalną nieprzyswajalność podmiotu. W konsekwencji, w tych złowrogich słowach można usłyszeć pretensję tro-

²⁰⁹ S. Žižek: *Patrząc z ukosa. Do Lacana przez kulturę popularną*. Przeł. J. Margański. Warszawa 2003, s. 32–33 (podkreśl. — D.M.).

²¹⁰ P. Calderón de la Barca: *Życie snem. Księżę Niezłomny*. Przeł. E. Boyé, J. Słowacki. Red. B. Baczyńska. Wrocław–Kraków 2003, s. 92.

²¹¹ Lacan mówi wprawdzie o tej konkretnej sytuacji, ale w jego słowach pobrzmiewa dążenie uniwersalizujące, tak jakby psychoanalitik odnosił się do świata jako takiego, do świata pogrążanego we śnie.

²¹² J. Lacan: *Tuche i automaton*, dz. cyt., s. 36 (podkreśl. — D.M.).

chę innego rodzaju, a mianowicie: „Ojciec, czyż nie widzisz, że się **rozkoszuję?**”, czy nie widzisz, że jestem żywy i płonę z rozkoszy?”²¹³. Ani ojciec, ani tym bardziej przyzwoity teoretyk nie zaryzykuje kontaktu z rozkoszą (*jouissance*), bo wiązałoby się to z zakwestionowaniem spójności jego teoretycznego snu (również autor tego wywodu z konieczności zalicza się do teoretyków przyzwoitych, udomowionych i tylko w kilku miejscach pozwala sobie na jakieś brudne zagranie). Ponieważ to sama teoria (uporządkowany i porządkujący system) jest tym płomieniem, który oślepia. Jej niezbywalne, nieredukowalne zideologizowanie musi prowadzić do specyficznej ignorancji, której wprowadzić nie da się uniknąć, ale z którą nie sposób się też pogodzić. Posługując się manierycznym idiomem Lacana, możemy powiedzieć, że oślepieni płomieniem teorii (tych czy innych teoretycznych oraz instytucjonalnych założeń) nie dostrzegamy tego, co płonie, a właściwie tego, co zawsze dopiero ma zapłonąć. Coś nieustannie blokuje nasz dostęp do wglądu, jaki gwarantuje ogień lektury – ogień wzniecany przez realność. Rozwiązaniem nie jest jednak kolejna teoria realnego, polegająca (na przykład) na izolowaniu momentów traumatycznych, wskazywaniu nonsensownych miejsc, impasów, na śledzeniu domniemanych oznak rozkoszy. Chodziłoby raczej o wyłuskanie teorii realnej i zintegrowanie jej z praktyką – poprzez lekturę, która sama nosiłaby znamiona traumy, nonsensu, impasu, rozkoszy. Tak, by sam podział na to, co teoretyczne i to, co praktyczne okazał się zbędny.

Teza jest zatem następująca: teoria (psychoanalityczna) sama w sobie jest rozdwojona, pęknięta. Bo faktycznie, z jednej strony „bycie teoretykiem – twierdzi Louis Althusser w odniesieniu do Lacana – oznacza skonstruowanie ogólnego systemu teoretycznych, rygorystycznie ze sobą połączonych pojęć, zdolnych do wyjaśnienia całego zbioru faktów oraz pola praktyki analitycznej”²¹⁴. Jednak z drugiej strony, specyfika psychoanalizy pozwala uchwycić albo wręcz brutalnie wydzielić z teorii „oficjalnej” (czyli tej związanej z nomenklaturą, z symboliką etc.) jej realną podszewkę, swego rodzaju (teoretycznego) sobowtóra²¹⁵, którego pojawienie się każdorazowo burzy „naturalny”, metodologiczny spokój.

²¹³ S. Žižek: *'In His Bold Gaze My Ruin Is Writ Large'*. W: *Everything You Always Wanted to Know About Lacan (But Were Afraid to Ask Hitchcock)*. Red. S. Žižek. London–New York 1992, s. 250.

²¹⁴ L. Althusser: *Writings on Psychoanalysis. Freud and Lacan*. Przeł. J. Mehlman. New York 1996, s. 48–49.

²¹⁵ A jak wiemy z poprzedniego rozdziału, obecność sobowtóra zawsze wiąże się z uwolnieniem niepokojącej *jouissance*.

Oczywiście teoria jest teorią. Tak samo jak prawo jest prawem. Jednak pozorna to tautologia, bo – jak wynika z licznych analiz Žižka – mamy tu raczej do czynienia z daleko idącym dysonansem. Pierwsze prawo (a dla nas teoria) jest prawem uniwersalnym, jednak dopiero to drugie, „sobowtóryczne” prawo, odsłania ukrytą prawdę pierwszego – zwyrodnienie, przemoc, zbrodnię absolutną jako jego nieprawdy rewers. Teoria w swym powtórzeniu również musi mieć coś z obscenicznej imitacji, dezintegruje wszak złudzenie uporządkowania, metodyczną niewinność. Teoria (psychoanalityczna) ma dwie twarze – jedna koherentna, formalnie bez zarzutu, oraz druga: groteskowo zniekształcona od rozkoszy, która rujnuje, a jednocześnie podtrzymuje tę koherencję i formę (oczywiście nie ma tu mowy o żadnej symetrii). Jest to twarz symboliczna i realna zarazem²¹⁶.

Co ważne i ciekawe, bardzo podobny sposób myślenia charakteryzuje Paula de Mana, który swoją teorię czytania („retoryczne czytanie”) określa mianem dzokera (*wild card*), „zakrytej, dzikiej karty”. Według de Mana w procesie czytania wydarza się taki moment, w którym możliwa jest, by tak rzec, „dzokerowa zagrywka”, wyjście z dziką kartą, która pozwala „przechytrzyć” grę, w której biorą udział teoretyczne dyscypliny. Innymi słowy, ów, wedle określenia de Mana, „wywrotowy element nieprzewidywalności” pozwala teorii *orżnąć* teorię²¹⁷. Ta z pozoru tylko autoerotyczna figura nie przypadkiem kieruje nas z powrotem ku rozkoszy.

²¹⁶ „Należy podkreślić, iż Lacanowskie Realne nie jest innym Centrum, ‘głębszym’, ‘prawdziwszym’ ogniskiem lub ‘czarną dziurą’, wokół której falują formacje symboliczne; jest to raczej przeszkoda, za sprawą której każde Centrum jest zawsze przemieszczone, zawsze je chybiamy. Lub też, gdy chodzi o kwestię Rzeczy samej w sobie: Realne nie jest otchłanią Rzeczy, która na zawsze wymyka się naszemu ujęciu i za sprawą której każda symbolizacja Realnego jest częściowa i niewłaściwa; jest to raczej niewidzialna przeszkoda, system zniekształcający, który zawsze ‘fałszuje’ nasz dostęp do zewnętrznej rzeczywistości, ‘kość w gardle’, która w patologiczny sposób wykręca każdą symbolizację, to znaczy za sprawą której każda symbolizacja nie trafia w swój obiekt. (...) Realne nie jest zewnętrzne wobec Symbolicznego: Realne jest samym Symbolicznym w modalności nie-Całości, niemającym zewnętrznej Granicy/Wyjątku. Dokładnie w tym sensie linia podziału między Symbolicznym i Realnym jest nie tylko gestem symbolicznym *par excellence*, lecz samym gestem fundującym Symboliczne, a krok w Realne nie pociąga za sobą porzucenia języka, rzucenia się w otchłań chaotycznego Realnego, lecz, na odwrót, porzucenie samej aluzji do jakiegoś zewnętrznego punktu odniesienia, który wymyka się symbolicznemu (...) nienazywalne jest ściśle wewnętrzne względem języka (...). Nienazywalne jest efektem języka” S. Žižek: *Kukła i karzeł. Perwersyjny rdzeń chrześcijaństwa*. Przeł. M. Kropiwnicki. Bydgoszcz 2006, s. 97, 101.

²¹⁷ Zob. R. Gasché: *The Wild Card of Reading. On Paul de Man*. London 1998. Wróć do tego tematu w następnym rozdziale tej pracy.

O co tyle hałasu? Rzecz jasna o „nic”, któremu na imię realne. O **coś**, o czym nie da się nic powiedzieć, co domaga się trzymania buzi na kłódkę, a tym samym powoduje, że człowiek usiłuje **to** zagadać, natychmiast nadać sens **temu**, co sensu mieć nie może. Zmieniając metaforykę i posługując się sugestywnym obrazem, powiemy, że realne to coś, co sprawia, że na moment budzimy się ze snu rzeczywistości – coś, co sprawia, że budzimy się z krzykiem... Zadaniem realnej teorii, tych teoretycznych kazamat, byłoby zatem budzenie nas z uporczywej (metodologicznej, ideologicznej, teoretycznej...) drzemki, która choć konieczna, komfortowa i przyjemna jednocześnie jawi się jako bałamutna i trywialna, a ostatecznie prowadzi jeśli nie do odleżyn, to z pewnością do ślepoty.

Samo spotkanie realnej teorii (będącej, jak zostało powiedziane, swego rodzaju nieprzyzwoitym suplementem tej oficjalnej, symbolicznej) z tekstem – choć lepiej byłoby powiedzieć w tekście – musi być spotkaniem traumatycznym²¹⁸. Więcej nawet, spotkaniem druzgocącym, zarówno dla tekstu, jak i dla czytelnika, bo to na jego oczach, za jego sprawą ta teoria się wyłania. Kolejny paradoks, teoria realna jest absolutnie pojedyncza i za każdym razem się aktualizuje, kształtuje albo właśnie realizuje bezpośrednio w trakcie aktu lektury. Mało tego, to lektura jest tym aktem. „Tym”, to znaczy aktem w rozumieniu psychoanalitycznym, w którym Lacan dopatrywał się struktury samobójstwa. Otóż każdy rzeczywisty akt (a więc także akt lektury) wiąże się z samobójstwem (dotychczasowego) podmiotu, więc dowiadujemy się o nim retrospektywnie, już z perspektywy „nowego podmiotu”; że miał miejsce – poznajemy po owocach. Akt wydarza się, kiedy rezygnujemy z gwarancji, jakie zapewnia nam Inny, gdy jego głupota i przypadkowość uderzy nas ciut za mocno. Przechodząc do czynu (aktu), zrywamy więzy łączące nas z dotychczasowym porządkiem społecznym, kwestionujemy zastaną władzę, wiedzę i to, co stanowi ich oparcie, podważamy autorytet – rodziny, państwa, uniwersytetu. Tak więc ustanowienie nowej podmiotowości (i lekturowej inwencji) musi zacząć

²¹⁸ Co to jest tekst? Tym, czym literatura zgodnie z definicją Ryszarda Nycza: „lekturą litery”. Czyli czymś jeszcze szerszym niż „zinstytucjonalizowaną sztuką wypowiedzianą ludzkiego doświadczenia rzeczywistości – w całym jego zróżnicowaniu i specyfice” (to nieco wcześniejsza definicja literatury autorstwa Nycza). Funkcjonalnie będzie założyć, że tekst to po prostu wszystko, co da się przeczytać. Zob. R. Nycz: *Literatura: litery lektura. O tekście, interpretacji, doświadczeniu rozumienia i doświadczeniu czytania*. W: *Teoria – literatura – życie. Praktykowanie teorii w humanistyce współczesnej*. Red. A. Legeżyńska, R. Nycz. Warszawa 2012.

się od radykalnego (i ryzykownego) *nie!*, które człowiek rzuca w twarz zastanemu uniwersum.

To, co nazwaliśmy realną teorią, wydarza się każdorazowo i ma charakter „krótkiego spięcia” teorii (psychoanalitycznej), czytelnika i tekstu. W rezultacie tego spotkania do głosu dochodzi (a przynajmniej: może dojść) rozkosz. I tak jak niektórzy pacjenci analityków tną swoje ciała, żeby upuścić nadmiar nieznośnej rozkoszy, tak pocięty, zbrukany, rozdarty formalnie tekst eksponuje swoją *jouissance*. Żeby do tego doszło, sam czytelnik musi zachować się jak brutalny intruz, obsceniczny partner tekstu, współnik z bardzo ograniczoną odpowiedzialnością i niewielkim szacunkiem dla reguł gry (wygląda na to, że nawet dekonstrukcyoniści miewali go zdecydowanie zbyt dużo)²¹⁹. Co nieco wiedział na ten temat Roland Barthes:

Dzięki pisarzowi rozkoszy (i jego czytelnikowi) otwiera się tekst nieznośny, tekst niemożliwy. Poza przyjemnością i poza krytyką, **a dosięgnąć go można jedynie ze względu na inny tekst rozkoszy**. ‘Nad’ takim tekstem nie będziecie debatowali, wejdziecie weń, aby ‘nim’, **na jego modłę**, tworzyć obłądny plagiat, afirmować historycznie pustkę rozkoszy (a nie obsesyjnie dukać zapis przyjemności)²²⁰.

Trzeba w tym miejscu koniecznie podkreślić, że każdy tekst (każda praktyka czytania) jest potencjalnie przyjemny i rozkoszny (choć nigdy jednocześnie). To od czytelnika zależy, czy zdolny jest jedynie do znajdowania i objaśniania przyjemnego sensu, czy też skłonny jest zaryzykować i wejść na drogę przemocy, cierpienia i gwałtu, do któ-

²¹⁹ O tym, jak blisko tego wywrotowego „ideału” znalazł się Paul de Man, niech zaświadczy jego najbardziej błyskotliwy komentator: „de Man w swym dziele podejmuje retoryczną, niezjawiskową, literacką lub językową lekturę (...) lektura taka skupia się na ‘autonomicznym potencjale języka’, a nie (...) na przejrzystym znaczeniu, które język ma ponoć przenosić. Zwrot ku autonomicznemu potencjałowi języka, wolnemu od wszelkich relacji do tego, co oznaczone, sprawia, że język staje się nieprzejrzysty. (...) Ostatecznie taka analiza autonomicznego potencjału języka nie pozostaje w żadnej relacji do znaczenia, które język ten zdaje się przenosić. Faktycznie, retoryczna lektura tekstu nie jest zorientowana na odsłonięcie czegokolwiek, co dotyczy znaczenia tegoż tekstu. Nie traktuje o tekście, toteż nie może być podług niego mierzona. W takiej lekturze wszelkie odrębne momenty i poziomy dyskursu zlewają się w nieodróżnicowaną i nieprzejrzystą masę. (...) Choć jasne jest, że taka lektura nie przyczynia się do zrozumienia tekstu, którym się zajmuje, de Man twierdzi, iż właśnie dlatego, że lektura taka nie **nabudowuje** się na tekstach, które czyta, jest ona **prawdziwsza** niż owe teksty”. R. Gasché: *In-differentia Philosophica*. W: P. de Man: *Ideologia estetyczna*. Przeł. A. Przybysławski. Gdańsk 2000, s. 320.

²²⁰ R. Barthes: *Przyjemność tekstu*. Przeł. A. Lewańska. Warszawa 1997, s. 55 (przekład zmodyfikowany – D.M.).

rych bliżej jest lekturze rozkoszy. Wybór jest w zasadzie niemożliwy (na pewno dramatyczny) i leży między wyobraźnią a realnością, między bujaniem w obłokach fantazji a otchłanią (symbolicznej) śmierci. Krzysztof Kłosiński (i Roland Barthes): „Przyjemność (...) jest podporządkowaniem przedmiotu (tekstu) podmiotowi (czytelnikowi), działa więc utwierdzająco na *ego* (...). Rozkosz to pochłonięcie podmiotu (czytelnika) przez przedmiot (tekst): ‘obsunięcie, rozcięcie, deflacja, *fading* ogarniają podmiot w sercu rozkoszy’”²²¹.

Tekst przyjemności – przepelnia, dodaje otuchy, wzbudza euforię; wywiedziony z kultury, nie zrywa z nią, bo związany jest z wygodną praktyką lektury. Tekst rozkoszy – ten z kolei ogałaca, pozbawia wiary (być może ociera się nawet o nudę), narusza podstawy historycznych, kulturowych i psychologicznych przekonań czytelnika, stałość jego gustów, wartości i wspomnień, doprowadza do kryzysu jego związków z językiem²²².

Wraz z Kłosińskim wróćmy jednak do teorii i do obowiązującego jej wydania, które domaga się wzięcia w cudzysłów. W swoim programowym tekście pod tytułem *Status dyskursu teoretycznego*, autor *Poezji żalu* przedstawia zatem nie tyle teorię, ile „teorię” (już po „śmierci Boga”, lub, jak kto woli, metajęzyka), czyli pewien „nowy gatunek” pisania. Gatunek heterogeniczny, gdyż „dzieła do niego wchodzące należą do innych niż on sam obszarów dyscyplinarnych”²²³. Kłosiński afirmatywnie przytacza wyjaśnienia Jonathana Cullera:

Ta dziedzina nie jest „teorią literatury”, skoro wiele z jej najbardziej interesujących dzieł, nie kieruje się wprost ku literaturze. Nie jest ona „filozofią” w obiegowym sensie tego terminu, skoro należą do niej Saussure, Marks, Freud, E. Goffman i Jacques Lacan, tak samo jak Hegel, Nietzsche i Gadamer. Można by ją nazwać „teorią tekstową”, jeżeli przez „tekst” rozumie się „cokolwiek, co jest artykułowane w języku”, ale najwygodniejszym określeniem jest po prostu ksywka [nickname] „teoria”²²⁴.

W przypadku „teorii” liczy się nie zawartość „używanego” dzieła, lecz jego funkcjonowanie. Kłosiński i Culler widzą w tym „‘wyzwanie’ rzucane granicom dyscyplin,

²²¹ K. Kłosiński: *Roland Barthes „Le plaisir du text”*. W: *Przewodnik po literaturze filozoficznej XX wieku*. Red. B. Skarga. T. 5. Warszawa 1997, s. 63.

²²² R. Barthes: *Przyjemność tekstu*, dz. cyt., s. 89.

²²³ K. Kłosiński: *Status dyskursu teoretycznego*. W: *Polonistyka w przebudowie. Literaturoznawstwo – wiedza o języku – wiedza o kulturze – edukacja*. Red. M. Czermińska i in. T. 2. Kraków 2005, s. 67.

²²⁴ J. Culler: *On Deconstruction*. New York 1982, s. 8. Cyt. za: K. Kłosiński: *Status dyskursu...*, dz. cyt.

które polega na przemieszczeniach [danego dzieła, autora – *D.M.*] poza obręb ‘dyscypliny macierzy’”. Zaskakujące, że mowa jest o „dyscypliny macierzy”, skoro tradycyjnie to Ojciec odpowiada za prawo, kodeks i teoretyczną dyscyplinę, podczas gdy matka, stereotypowo, podtrzymuje wyzwającą fantazję o jednostkowym głosie i takim też języku. Ważniejsze jest jednak to, że dla Cullera wciąż kluczowe są jakieś instytucjonalne „granice”, którym można lub trzeba rzucać wyzwanie. Wydaje się jednak, że im bardziej się je przekracza lub przemieszcza, tym bardziej one istnieją i się zacieśniają. Miejsce psychoanalizy określone jest jednocześnie w obrębie tych granic, jak i poza nimi.

Podejście „teoretyczne” zaniedbuje czy wręcz spycha na margines jeszcze jedną psychoanalityczną specyfikę: jej wymiar kliniczny, doświadczalny – siłą rzeczy nieprzewidywalny, a nawet szalony (nic dziwnego, że przedstawiciele dominujących współcześnie nurtów psychologicznych, psychoanalityków lacanowskich oskarżają niemalże o praktyki terrorystyczne i oczami wyobraźni widzą ich na ławie oskarżonych). Chodzi tu o kluczowe analityczne doświadczenie spotkania z „ciałem” innego, z żywym ciałem języka (*lalangue*), czyli elementami rozkoszy, które analityk wyławia z ust pacjenta. Być może to właśnie na tym przecięciu, na relacji między teorią a praktyką kliniczną, zasadza się wyjątkowość, pewne uprzywilejowanie psychoanalizy. To ryzykowne stwierdzenie, choć Žižek mówi o tym otwarcie: jeżeli praktyka kliniczna nie weźmie pod uwagę teorii, stoczy się w przed-teoretyczny empiryzm. I na odwrót, jeśli teoria odetnie się od doświadczenia klinicznego, „stanie się pustą, ideologiczną gimnastyką umyslową”²²⁵.

Dominujące obecnie nurty, których godnym reprezentantem może być wspomniany już tutaj Jonathan Culler, zazwyczaj domagają się cudzysłowu. To teoryjki, teorie wyzwolone z ram teorii, systematyczne nie-teorie albo teorie nie-systemowe, narracje bez określonego statusu, pochłaniające wszystko, w czym dostrzegają powab użyteczności; to gatunki pisania, fikcje teoretyczne... Słowem, popłuczyny po dekonstrukcji przyprawione nutką pragmatyki (potrawy lekkostrawne, ale niesycące).

Dyscypliną, w której wciąż jeszcze chodzi o jakąś prawdę (czy choćby „efekt prawdy”), jest oczywiście psychoanaliza. Nie powinna ona jednak być postrzegana – w tym momencie wracamy do konkluzji poprzedniego rozdziału – jako kolejna teoria filozo-

²²⁵ S. Žižek: *Object a in Social Links*. W: *Jacques Lacan and the Other Side of Psychoanalysis. Reflections on Seminar XVII*. Red. J. Clemens, R. Grigga. London 2006, s. 108.

ficzna, następna filozofia języka lub jeszcze jedna „teoria” (którą można się posłużyć, którą można zastosować; psychoanalizy się nie używa – w czytaniu tekstów, objaśnianiu zjawisk kulturowych etc. – w jej przypadku „użycie” jest już zawsze „nadużyciem”). Otóż psychoanaliza albo pewna jej predyspozycja, nieokreślona skłonność, ów dyskusyjny fakt, że wchodzi ona w kontakt z realnym, że do niego przywiera, czyni z niej coś więcej i mniej jednocześnie (od „zwykłych teorii”). Odnosi się przede wszystkim do tego, co inne teorie (wliczając w to samą psychoanalizę) starają się wyprzeć, żeby w ogóle ustanowić się jako „teorie”. W tym sensie psychoanaliza jest zasadniczo ekstymna (czyli „na zewnątrz, mimo że wewnątrz”, jednocześnie zdecentrowana i de-centrująca) w stosunku do każdej „teorii” czy szkoły filozoficznej. W tym sensie jest „pozostałością”, obiektem *a*, „innością w samym środku tego, co Inne”, ciałem obcym w jego wnętrzu. I w tym sensie przypomina trochę dekonstrukcję.

Jacques Derrida:

Doświadczenie „dekonstrukcji”, „rekonstrukcyjnego” kwestionowania, czytania lub pisania, w żaden sposób nie zagraża „przyjemności” ani nie rzuca na nią cienia podejrzenia. Myślę, że jest całkiem odwrotnie. **Za każdym razem, gdy pojawia się „jouissance” (...) pojawia się też „dekonstrukcja”.** Skuteczna dekonstrukcja. **Skutkiem dekonstrukcji, jeśli nie misją, jest wyzwalanie zakazanej „jouissance”.** Oto, co stanowi całą stawkę²²⁶.

Na tę misję warto się wybrać także z de Manem. „To on utorował mi drogę w Stanach Zjednoczonych”, „ja i de Man robiliśmy właściwie tę samą rzecz”²²⁷ – to słowa Lacana.

Oto próbka zaczerpnięta z *The Rhetoric of Romanticism*: „**Czytanie jako zniekształcanie** [*disfiguration*], w stopniu, w którym opiera się historycyzmowi, okazuje się bardziej historycznie niezawodne niż wytwory archeologii historycznej”²²⁸. W bardzo inspirujący sposób myśl tę komentuje Žižek, w anglojęzycznym wydaniu *Przekleństwa fantazji*: „A zatem interpretacja jest pojmowana [przez de Mana – D.M.] jako brutalny akt zniekształcania interpretowanego tekstu. Paradoksalnie, owo zniekształcenie zbliża

²²⁶ J. Derrida, D. Attridge: *Ta dziwna instytucja zwana literaturą*. Przeł. M.P. Markowski. W: *Dekonstrukcja w badaniach literackich*. Red. R. Nycz. Gdańsk 2000, s. 47-48 (podkreśl. – D.M.).

²²⁷ Cytat za: J.F. MacCannell: *Figuring Lacan. Criticism and the Cultural Unconscious*. London 1986, s. 15.

²²⁸ P. de Man: *The Rhetoric of Romanticism*. New York 1984, s. 123 (podkreśl. – D.M.).

się do ‘prawdy’ tekstu bardziej aniżeli jego historyczna kontekstualizacja”²²⁹. Jak to możliwe? Odpowiada filozof:

Zwróćmy uwagę na znakomite Lacanowskie odczytania klasyków literatury i filozofii. Wyraźnie reprezentują one przypadek gwałtownego przywłaszczenia, obojętności na filologiczne reguły. Czasem są anachroniczne, często „**faktycznie** [factual] niepoprawne”, zazwyczaj wyrzucają dzieło z jego właściwego, hermeneutycznego kontekstu. Jednak to właśnie ten pełen przemocy gest niesie z sobą zapierający dech w piersiach „efekt prawdy”, **druzgocący nowy wgląd**²³⁰.

I niezwykle interesująca, ale też mocno kontrowersyjna konkluzja, w której Žižek wyrokuje: „ten gwałtowny gest subiektywnej interwencji, więcej nawet – brutalny gwałt, przenosi nas bliżej dzieła jako dzieła w-sobie niż jakiegokolwiek obiektywne, historyczne podejście”²³¹. Tym sposobem znów znaleźliśmy się blisko realnego, a więc wglądu lektury, który jest wszak uwarunkowany ślepotą teorii jako takiej. Chodzi o to, że sam proces czytania jest jednostkowy i każdorazowo sam siebie teoretyzuje. A co się czyta?

Dla Lacana sztuka to (mówiąc jego językiem) coś, co zabliźnia krwawiącą ranę bytu. Obrazując tę osobliwą właściwość dzieła sztuki, Ruth Golan posługuje się jednym z wierszy Federica Garcii Lorki:

I come to you with three wounds,
The wound of life
The wound of love
The wound of death.

Według Lacana człowiek jest związany ze światem w wyjątkowo poraniony/poroniony sposób. „Więc w wierszu najistotniejsze wydaje się to, czego w nim nie ma. Być może brakujący wers powinien brzmieć: Wiersz został napisany, artystyczna kreacja zasłoniła rany, a tym samym je odsłoniła”²³².

Zresztą nie trzeba szukać aż w Hiszpanii; wystarczy wybrać się do Pragi i wysłuchać historii bodaj najsłynniejszej rany w literaturze światowej. Scena z *Lekarza wiejskiego*:

²²⁹ S. Žižek: *The Plague of Fantasies*. London–New York 2008, s. 121.

²³⁰ Tamże (podkreśl. – D.M.).

²³¹ Tamże, s. 122.

²³² R. Golan: *Loving Psychoanalysis. Looking at Culture with Freud and Lacan*. London 2006, s. 149.

Teraz widzę: tak, młody człowiek jest chory. W jego prawym boku, w okolicy biodra, otworzyła się rana wielkości talerzyka. Różowa, o licznych odcieniach, ciemna w głębi, coraz jaśniejsza ku brzegom, lekko granulowana, z krwią zbierającą się nierównomiernie, otwarta jak szyb kopalni. Tak wygląda z daleka. Z bliska wygląda jeszcze gorzej. Któż może patrzeć na to, nie wydając cichego gwizdnięcia? Robaki, tak wielkie i długie jak mój mały palec, same różowe, a ponadto spryskane krwią, tkwiąc we wnętrzu rany, białymi główkami i licznymi nóżkami wiją się ku światłu. Biedny chłopcze, nic ci nie można pomóc. Odkryłem twoją wielką ranę; zginiesz od tego kwiatu w twoim boku²³³.

„Czym więc jest rana w ciele chłopca?” – zastanawia się Michał Paweł Markowski. „Tym ciemnym miejscem, *die wolkige Stelle*, opowiadania, w którym życie, chcąc nie chcąc, wychodzi na jaw. Rana jest epifanią nieludzkiego w człowieku. Rana jest dziurą zarówno w egzystencji, jak w tekście”²³⁴.

Ta rana/dziura to naturalnie także „rana zadana przez urodzenie” (Różewicz), pozostałość po pierwotnie utraconej *jouissance*; to także drugie imię traumy. Krótko: język, a więc rejestr symboliczny, to narzędzie kastrujące organizm z *jouissance*, tak że w konsekwencji „rozkosz jest wzbroniona temu, kto zaczyna mówić” (Lacan). *Sinthome*, czyli dojrzały rezultat Lacanowskiego namysłu nad symptomem, to taki wynalazek, który w pewien sposób zabliźnia tę ranę (po utraconej rozkoszy). *Sinthome* jest bowiem przede wszystkim rozkoszą, którą indywiduum czerpie ze swojej nieświadomości, i sposobem, w jaki sobie ją (tę obmierzłą rozkosz) organizuje. Lacan uważa, że pierwszą przyczyną, „praźródłem” sztuki i literatury jest właśnie *sinthome*; kreacja dzieła literackiego jest jego wynikiem. Koniec końców – dzieło jest *sinthomem*; a więc także inwencją, kreacją z „niczego”, z realnego. Całą stawką, o jaką toczy się gra jest więc stary, dobry podmiot i sposób, w jaki radzi sobie ze swoją *jouissance*.

W połowie lat siedemdziesiątych Lacan powie na wykładzie w Yale: „tłumaczenie sztuki za pomocą nieświadomości wydaje mi się wysoce wątpliwe (...). Tłumaczenie sztuki za pomocą symptomu (a raczej *sinthomu*) wydaje mi się bardziej do rzeczy”²³⁵. O Lacanowskim rozpoznaniu dzieła sztuki jako symptomu Paweł Dybel napisze tak:

²³³ F. Kafka: *Lekarz wiejski*. W: tegoż: *Proces. Wyrok*. Przeł. B. Schulz, J. Kydryński. Warszawa 1981, s. 219–220.

²³⁴ M.P. Markowski: *Życie na miarę literatury*. Kraków 2009, s. 324.

²³⁵ Cyt. za: R. Harari: *How James Joyce Made His Name*. Przeł. L. Thurston. New York 2002, s. 24.

Według Lacana dzieło literackie to przede wszystkim bardzo specyficzna kombinacja znaczących, która – podobnie jak wypowiedź pacjenta – powinna być rozpoznana pod kątem obecnych w niej niekoherencji, luk, pęknięć, zniekształceń, różnego rodzaju fonetycznych elementów „naddanych” oraz powracających w nim obsesyjnie motywów. To właśnie w tego rodzaju „znaczących” daje o sobie znać nieświadome, (...) o ile wprowadza różnego rodzaju zakłócenia i dysonanse w obręb warstwy stylistyczno-formalnej dzieła²³⁶.

Słowem-kluczem byłby tu jednak przede wszystkim styl (do znanej sentencji „człowiek to styl”, Lacan doda stwierdzenie: „styl to obiekt”). Nie jako wyróżnik czy idiom dane-go autora lub dzieła, ale konieczna jednostkowość i „wynałazczość” czytelnika. W samym tekście nie ma przecież żadnych zakłóceń, jeśli czytelnik nie zechce ich tam wychwycić. Jeśli nie poczuje się przez nie dotknięty, jeśli nie dostrzeże w nich – choć sam, poprzez akt lektury, decyduje, gdzie owe zakłócenia się znajdują – jakiegos dla siebie (i świata) możliwości.

Dzieło sztuki przenika nonsens w każdym jego szczególe. Obecny jest on na poziomie jego formy i treści, otwierając sobą horyzont zrozumienia tego, co zostało w dziele przedstawione. Stąd bierze się **wrażenie „niesamowitości”**, jakiego doznaje odbiorca, obcując z każdą „wielką” literaturą czy dziełem sztuki. Spotkanie z nimi to konfrontacja z nonsensem, który nagle wytrąca z utartych kolein życia, (...) tak iż (...) świat traci swoją oczywistość²³⁷.

„Wrażenie niesamowitości” nie tyle bierze się z obietnicy zrozumienia wytrącającego z życia nonsensu, ile raczej z lęku generowanego przez spotkanie z życiem jako nonsensem, doświadczenie życia jako czegoś nonsensownego, radykalnie nieswojego i jednocześnie jako szansy wy-bicia podmiotu ze swojskiej oczywistości. W tym sensie

²³⁶ P. Dybel: *Okruchy psychoanalizy. Teoria Freuda między hermeneutyką i poststrukturalizmem*. Kraków 2009, s. 347. „W tym ujęciu dzieło jako Styl-Symptom, w którym wszystko uległo odwróceniu w porównaniu z „normalnym” sposobem widzenia przez podmiot siebie i świata, urasta do rangi wyróżnionego miejsca gry sensu z nonsensem. W grze tej reguły ustanowił sam twórca, będąc jej podmiotem i uczestnikiem zarazem. Uzewnętrznia on i zapisuje w tworzywie dzieła to, co na pierwszy rzut oka wydaj się jedynie jego, artysty, indywidualną ‘patologią’. W istocie jednak przekształca on tę indywidualną ‘patologię’ w patologię Formy dzieła, która podniesiona w nim zostaje do rangi patologii samego bytu” (Tamże, s. 353). Paweł Dybel pisze tu co prawda o specyfice „dzieła klasycznego”, jednak moim zdaniem powyższy fragment znacznie lepiej oddaje potencjalne konsekwencje aktu lektury, w którym „patologiczny” twórca – odwracający się do Innego plecami – to nie pisarz czy artysta, tylko właśnie czytelnik, być może dokonujący właśnie kolejnej paradygmatycznej zmiany lekturowej.

²³⁷ Tamże, 349-350 (podkreśl. – D.M.).

„wielką literaturą” jest nie tylko „literatura”, ale wszystko to, co w danej chwili do tego niesamowitego wy-bicia prowadzi.

Dochodząc wraz z Lacanem do takich (być może zbyt daleko idących) wniosków, nie odbiegamy znacznie od tego, o czym zdaje się pisać w *Glas* Jacques Derrida: „Sygnatura to rana. I nie ma żadnego innego źródła dzieła sztuki. ‘Nie ma innego źródła piękna, jak tylko rana – pojedyncza, różna, ukryta bądź widoczna – którą każdy w sobie konserwuje’”²³⁸. Nie dość tego, zostawmy Derridę i posłuchajmy, co *O pewnych właściwościach tak zwanej poezji* ma do powiedzenia Tadeusz Różewicz:

poezja (...)
sączy się z pęknięcia
ze skazy²³⁹.

I w Różewiczowych *Lirykach lozańskich*:

poezja
jak otwarta rana
ostatnie krwi płynienie²⁴⁰.

Jednak przywołany poeta²⁴¹ jest nie tylko znawcą „tak zwanej” poezji. Wygląda na to, że wie także co nieco o czytaniu, ślepotcie, wglądzie i rozkoszy. Dlatego pozwolimy, by w swoim „poranionym, poronionym” języku podsumował tę część rozważań. Z *kroniki życia Lwa Tolstoja* opowiada bowiem historię czytelnika, tekstu oraz samej lektury:

We śnie
kocha mnie Żona

wszystko staje się
jasne lekkie

²³⁸ J. Derrida: *Glas*. Przeł. J.P. Leavey, R. Rand. London 1986, s. 184.

²³⁹ T. Różewicz: *O pewnych właściwościach tak zwanej poezji*. W: tegoż: *Niepokój. Wybór wierszy*. Warszawa 2000, s. 348.

²⁴⁰ T. Różewicz: *Liryki lozańskie*. W: tegoż: *Niepokój*, dz. cyt., s. 388.

²⁴¹ Inspiracje płynące z twórczości Różewicza zawdzięczam tu m.in. książce: Z. Majchrowski: „*Poezja jak otwarta rana*” (*czytając Różewicza*). Gdańsk 2000.

we mnie dokoła

potem przebudzenie

rzeczywistości

ślepe uderzenia

raz koło razu

jestem skazany na życie

które jest upadkiem (...)

życie cuchnie

jak gąbka nasiąka

strachem gniewem żółcią

kto dotknął

zamkniętych ust (...)

życie poniża mnie

pragnę śmierci

jestem padliną

na jasnej polanie

odkryłem w sobie

ranę wstydliwą ropiejącą

zdrowie kwitnące pożądanie (...)

pragnę śmierci

jestem żywym trupem

z wielkimi skrzydłami²⁴².

Ojcze, czyż nie widzisz, że czytam, że wypowiadam to, co niewypowiadalne, że grzęznę w rozkoszy... I dlatego jestem „żywym trupem”, który szepcze głosem Pana Waldemara: „Tak, nie – spałem, a teraz – teraz jestem martwy”.

²⁴² T. Różewicz: *Z kroniki życia Lwa Tolstoja*. W: tegoż: *Niepokój*, dz. cyt., s. 498–500.

2. Litery

Jak zasygnalizowałem w poprzednim rozdziale, w szkicu pod tytułem *Noc, w której wszystkie krowy są czarne* Christopher Norris „rozlicza się” ze swoją lekturą bezdomnością i tym, że w pewnym momencie uwiodła go teoretyczna nieprzyzwoitość. W następujący sposób rekapitułuje stanowisko teoretyczne Paula de Mana i istotę jego „czystej lektury”:

De Man proponuje materialistyczną (w przeciwieństwie do fenomenalistycznej) teorię tekstu, która kładzie nacisk na samą *literalność* lektury — pozostawiając raczej na boku kwestie tematyczne — i która ponadto odrzuca wszelki rodzaj ekspresywnej, intencjonalnej, antropomorficznej, referencjalnej, metaforycznej, symbolicznej lub innej tego typu strategii interpretacyjnej, gwarantującej, że tekst okaże się posiadać znaczenie zgodne z przyjętymi wartościami prawdy, koherencji i zrozumiałości. Ów materializm (będący również radykalnym formalizmem) obejmuje ideę substratu tekstualnego, utworzonego z niemych, asemicznych elementów — samych liter tekstu — na które chwilowo nakładane jest znaczenie poprzez szereg arbitralnych ustanowień (*Setzungen*), nie dających się zredukować do jakiegokolwiek porządku intencjonalnej koherencji lub tematycznej ciągłości, chyba że poprzez niezamierzone samooszustwo ze strony czytelnika, poprzez wycofanie się w jakąś formę naiwnej ideologii estetycznej²⁴³.

Firmowana przez de Mana materialistyczna lektura wprawia Norrisa w zakłopotanie i w konsekwencji zostaje przez niego bez reszty odrzucona. *Les non-dupes errent* – niech wystarczy za całą odpowiedź. Na przekór wyznacznikom literaturoznawczego profesjonalizmu, które uczą, żeby „nie dać się zwieść!”²⁴⁴. Bowiem w tym przypadku błędą właśnie ci, którzy zwieść się nie dali, którzy (tak jak Norris) nie zrezygnowali z czytania „w jakimkolwiek autentycznym znaczeniu” (a więc błędą ostatecznie ci, którzy nie podkochują się w swych nieświadomych tworach). Oto najważniejsza lekcja, jakiej udziela psychoanaliza spod znaku Jacquesa Lacana – czytanie nie ma nic wspólnego z jakimkolwiek „autentycznym znaczeniem”, ma natomiast wiele wspólnego z „czysto materialną literą”. Bo pierwszą, podstawową zasadą lacanowskiej „teorii lektury” jest nauka czytania liter, zaś „litera to coś, co się czyta”²⁴⁵.

²⁴³ Ch. Norris: *Dekonstrukcja przeciw postmodernizmowi*. Przeł. A. Przybysławski. Kraków 2001, s.174.

²⁴⁴ R. Koziołek: *Komiwojażer wiedzy o literaturze*. W: Tegoż: *Znakowanie trawy albo praktyki filologii*. Katowice 2011, s. 8.

²⁴⁵ J. Lacan: *The Seminar, Book XX. Encore. On Feminine Sexuality. The Limits of Love and Knowledge*. Oprac. J.-A. Miller. Przeł. B. Fink. New York 1999, s. 26.

Problematyką litery Lacan zajął się głębiej dopiero na początku lat siedemdziesiątych. To wtedy powstał ważny tekst zatytułowany *Lituraterre*; wtedy też, w trakcie XVIII seminarium (*D'un discours qui ne serait pas du semblant*), Lacan dokonał reinterpretacji najważniejszego ze swoich *Ecrits*, czyli *Seminarium o „Skradzionym liście”* (a więc także o „skradzionej literze”). Dał wówczas wyraźnie do zrozumienia, że w żadnym wypadku nie wolno mylić „literę” ze „znaczącym”, gdyż „litera jest w realnym, a znaczące w symbolicznym”. Co wobec tego począć z wcześniejszym (1957 rok) szkicem *Instancja (sprawcza) litery w nieświadomości, czyli rozum po Freudzie?* Czy to czysty przypadek, zwykła niefrasobliwość, a może – jak chcą niektórzy komentatorzy – Lacan pisząc o „instancji litery”, myślał tak naprawdę o „instancji znaczącego”? W końcu o tym jest przede wszystkim ten tekst – o *signifiant* i *signifie*, metaforze i metonimii, podmiocie i ego, symptomie i pragnieniu, Freudzie z de Saussurem (i Jakobsonem)…, a o literze jedynie kilka wzmianek. „Bo jak się zabrać za literę? Po prostu, literalnie [*a la lettre*]. ‘Litera’ – Lacan jest tu niezwykle powściągliwy – nazywam owo materialne wsparcie [*support*], które konkretny dyskurs [czyli mowa] czerpie z języka”²⁴⁶. Z języka, na który składają się zarówno wszystkie znaczące tworzące tekst, jak i zasady regulujące ich łączliwość. To jasne – mówiący podmiot pożycza z języka pulę znaczących²⁴⁷ i zasady gramatyczne – ale co to ma wspólnego z literą jako „materialnym wsparciem”?

Lacan w swoim wczesnym artykule podaje jeszcze jedną „definicję”: według niego litera to „zasadniczo zlokalizowana struktura znaczącego”²⁴⁸. Z tego, w jaki sposób psychoanalityk wiąże w swym tekście znaczące z fonemem, można wywnioskować, że chodzi tu (między innymi i przykładowo) o strukturalną pozycję, jaką każdorazowo w wyrazie przyjmuje fonem. To znaczy, że litera nie jest fonemem (czyli znaczącym), tyl-

²⁴⁶ Tegoż: *Ecrits. The First Complete Edition in English*. Przeł. B. Fink. New York 2006, s. 413.

²⁴⁷ Najmniejszym elementem znaczącym jest fonem, największym — cała jednostka zdaniowa, np. idiomatyczne wyrażenie bądź przysłowie. Jednak to wcale nie oznacza, że natura znaczącego musi być koniecznie werbalna — nie musi i nie jest. Natomiast jeśli chodzi o relację *signifiant* do *signifie* (a dokładniej jej brak, który nazywamy fallusem) i kwestię prymatu znaczącego nad znaczoną, to Lacan w III seminarium wyklada rzecz następująco: „Naszym punktem wyjścia, punktem, do którego wciąż wracamy — bo przecież zawsze jesteśmy w punkcie wyjścia — jest to, że każde prawdziwe znaczące to znaczące, które jako takie nic nie znaczy”. J. Lacan: *The Seminar, Book III. The Psychoses*. Oprac. J.-A. Miller. Przeł. R. Grigg. New York 1997, s. 185.

²⁴⁸ Tegoż: *Ecrits*, dz. cyt., s. 418.

ko miejscem, które zostaje przez poszczególny fonem zagospodarowane. Biorąc rzecz (zbyt) dosłownie, można uznać, że faktycznie chodzi tu wyłącznie o „czysto materialną literę na stronicy”, zredukowaną do samej czcionki, kroju pisma. Jednak mniej radykalne rozwiązanie jest również możliwe.

Wróćmy więc do tego, co dla dalszych rozważań najważniejsze, czyli owego „materialnego wsparcia”, materialności litery, z którą wiąże się zarówno jej „zlokalizowana struktura”, jak i niepodzielność („materialność jest *pojedyncza* z wielu względów, choćby dlatego, że nie daje się podzielić. Potnij literę na małe kawałki, a przekonasz się, że pozostanie tą samą literą”²⁴⁹). Tak więc, przy odrobinie dobrej woli, można przyjąć, że już wtedy, w połowie lat pięćdziesiątych, Lacan łączył literę z („czymś”) realnym, nawet jeżeli szło tu jedynie o materialny substrat, podtrzymujący znaczące, o realne tworzywo języka. „Tworzywo to przy tym może mieć w równej mierze postać akustyczną (głos-dźwięk), co graficzną (znaki pisma) lub jakąkolwiek inną, pełniąc w każdym przypadku tę samą konstytutywną funkcję w stosunku do języka, to znaczy umożliwiając jego ukonstytuowanie się jako ciągu znaczących (poziom porządku symbolicznego)”²⁵⁰. Wyjaśnieniu dalej Paweł Dybel: „istotne znaczenie mają dla [analityka] same znaczące i różnice między nimi, kwestia zaś ich ‘litory’, czyli rodzaju ich ‘materialnego wsparcia’ (tworzywa), ma dla niego znaczenie drugorzędne”²⁵¹. Faktycznie, znaczące ma istotne znaczenie (mimo, że nie ma „znaczenia”), ale tylko „w tej formie, w jakiej jest ono wpisane w nieświadomość” (czyli, jak się niebawem okaże, w formie litery) i w sytuacji, w jakiej reprezentuje podmiot (dla innego znaczącego). Innymi słowy, znaczące jest istotne, ale tylko *jako litera* „wyrażająca zakotwiczenie nieświadomości w języku”²⁵² (z akcentem na „zakotwiczenie”, „punkt zapikowania”, który stabilizuje relację podmiotu i języka oraz sprawia, że ten pierwszy „nie płynie już z prądem znaczących”). Bo we wszystkich wytworach nieświadomości, z jakimi mamy do czynienia w analizie (marzenie senne, lapsusy, dowcipy...), trzeba widzieć znaczące w relacji z nonsensownymi literami, a nie szukać jakiegoś ukrytego symbolicznego znaczenia. Freud także miał na ten temat coś ciekawego do powiedzenia:

²⁴⁹ Tamże, s. 16.

²⁵⁰ P. Dybel: *Derrida i Lacan: spór dwóch żaków o fallusa*. „Literatura na świecie” 2003, nr 3-4, s. 318.

²⁵¹ Tamże.

²⁵² E. Roudinesco: *Jacques Lacan. Jego życie i myśl*. Przeł. R. Reszke, 2005, s. 386, 387.

Założmy, że mamy przed sobą zagadkę obrazkową (rebus): dom, na którego dachu można dostrzec łódkę, pojedynczą literę, biegnącą postać bez głowy itp. Mógłbym więc zająć postawę krytyczną i stwierdzić, że to zestawienie i jego części składowe są bez sensu. Łódź nie ma wiele wspólnego z dachem domu, a człowiek bez głowy nie może biec; poza tym człowiek ów jest większy od całego domu, jeśli zaś całość ma przedstawiać jakiś krajobraz, to części składowe rysunku nie pasują do siebie, nie występują one w naturze w takiej postaci. Właściwa ocena tego rebusu możliwa będzie dopiero wtedy, gdy nie będę wy-suwał zarzutów wobec całości i jej elementów, lecz gdy postaram się zastąpić każdy obraz jakąś sylabą lub słowem, które w jakiś sposób daje się odnieść do rysunku. Nagromadzone w ten sposób słowa już nie są bez sensu – mogą utworzyć bardzo piękną i treściwą wypowiedź poetycką. Marzenie sennie stanowi taką właśnie zagadkę obrazkową²⁵³.

Główny postulat Freuda mógłby więc brzmieć tak: traktujmy „rzeczy” (dom, łódkę...) jak „słowa”, ponieważ w marzeniu sennym także „rzeczy” „ustrukturyzowane są jak język”. Lacan idzie jednak o krok dalej i wzywa do wczytywania się nie tyle w „słowa” pacjenta (tekstu), co w samą literę jego dyskursu. Jak do niej dotrzeć? – nie wystarczy czytać do-słownie, należy czytać *literalnie*, „co do litery”. Nieco schematycznej, ale niezwykle sugestywnej ilustracji tego rodzaju praktyki dostarcza następujący przykład (autorstwa Bruce’a Finka): wyobraźmy sobie, że podczas snu widzimy byłego wiceprezydenta USA Ala Gore’a rytmicznie tańczącego Macarenę – nie trzeba dyplomu z „onejrokrytyki”, by bez trudu odgadnąć, że w ten wątpliwy estetycznie sposób marzenie sennie przekazało nam słowo „algorytm”²⁵⁴ (żeby jednak „uchwycić” ten przekaz trzeba wziąć pod uwagę indywidualną historię konkretnego podmiotu oraz wszystkie inne subtelności, którymi chępli się sztuka analityczna). Na identycznej zasadzie opiera się też słynne wyjaśnienie snu Aleksandra Macedońskiego, któremu podczas wojennej wyprawy przyśnił się tańczący satyr (*satyros*). Arystander „przetłumaczył” nie bez polotu: *sa* znaczy twój, *Tyros* znaczy Tyr, z czego prosta nauka – ruszaj do boju, bowiem „Tyr jest twój”. W ten dalece niedoskonały sposób zaprezentowaliśmy tutaj pewien podstawowy model owego czytania „co do litery”, *a la lettre*; czyli mówiąc wprost, czytania tego i tylko tego, *co jest napisane* (aż do przesady!)²⁵⁵. Niestety, nie

²⁵³ S. Freud: *Objaśnianie marzeń sennych*, dz. cyt., s. 243-4.

²⁵⁴ B. Fink: *Lacan to the Letter. Reading Ecrits Closely*. Minneapolis 2004, s. 96.

²⁵⁵ „To Lacan podkreśla, że analityk musi stale zwracać uwagę na literę tego, co mówią analizanci, a nie na to, co zamierzali powiedzieć, nie na zamierzone znaczenie ich wypowiedzi. Analizanci bowiem nie wiedzą, co mówią: są wypowiadani przez zamieszkujące w nich (zamieszkujące ich) znaczące (a więc przez dyskurs Innego). Lacan powraca do podkreślanej przez Freuda tezy, że nonsensowne powiązania liter (które Freud nazywa ‘pomostami słownymi’ [...]) odgrywają niezwykle istotną rolę w procesie two-

ma to wiele – a właściwie nic – wspólnego z dobrym, psychoanalitycznym aktem lektury...

Sama metoda psychoanalitycznego czytania „co do litery”, nie wyjaśnia nam bynajmniej, czym faktycznie „litera” jest. Analogie z rozwiązywaniem rebusów są sugestywne, ale mało konkretne, a nawet zwodnicze. Jeśli wziąć pod uwagę „strukturalistycznego Lacana”, czyli dość wczesny etap rozwoju jego teorii, literę można jeszcze z grubsza utożsamić ze „znaczącym mistrza”, ale tylko pod warunkiem, że to ostatnie będziemy rozumieć jako jednostkowe, „Inne znaczące” (radikalnie różne od pozostałych, odłączone od zbioru). W tym sensie, „litera” to pewnego rodzaju idiosynkrazja, swoistość, to co w tekście osobnicze i osobliwe. Chodziłoby tu o pewien dominujący element, który określa czy może lepiej – naznacza dolę podmiotu i który musi zostać wyodrębniony oraz, za pośrednictwem znaczących, rozszyfrowany. Bo owszem, formacje nieświadome manifestują się poprzez znaczące, są znaczącymi niejako „z natury”²⁵⁶, lecz jeśli komuś marzy się, by coś poprawnie przeczytać, wówczas do tych ostatnich musi podchodzić „literalnie”, dekomponować je, rozkładać na „littery pierwsze” (odkrywając przy tym perwersyjną logikę, która za nimi stoi). W XI seminarium Lacan wielokrotnie podkreślał, że interpretacja nie polega na ujawnianiu sensu, tylko na „sprowadzaniu znaczących do non-sensu (braku znaczenia), po to, by odnaleźć determinanty kształtujące zachowanie podmiotu”²⁵⁷.

Wszystkie inne, mniej bezsensowne działalności, skupiające się na znaczeniu i tym, co jest do zrozumienia to, zdaniem Lacana, tylko następne wariacje na temat pewnego (wciąż tego samego) złudzenia, to fragmenty dyskursu religijnego, któremu na imię „sens”. Religia ma właściwości objaśniające, pośredniczy w rozumieniu, oferuje znaczenie. Jest niczym balsam, kojący zbolełe serca: dręczone niepewnością, nie zawsze rozumiejące co i jak, bojaźliwe w obliczu tajemnicy, otaczającej złowieszczy fundament — traumę (także, a może przede wszystkim, traumę literatury). Religia oferuje znacze-

zenia się symptomów. W przypadku Człowieka-Szczura — twierdzi Freud — ‘kompleks szczura’ powstaje na bazie elementów łączących się ze sobą nie ze względu na swoje znaczenie, ale właśnie ze względu na dosłowne relacje między samymi słowami (a więc ze względu na fakt, że słowa te zawierają wiele takich samych liter): Ratten (‘szczury’), Raten (‘stawka’) i Spielratten (‘hazardziści’). Tegoż: *Kliniczne wprowadzenie do psychoanalizy lacanowskiej*. Przeł. Ł. Mokrosiński. Warszawa 2002, s. 290-291.

²⁵⁶ „Nieświadomość nie jest ani pierwotna ani instynktowna, a jej wiedza na temat spraw zasadniczych równa się zasadom znaczącego”. J. Lacan, dz. cyt., s. 434.

²⁵⁷ Cytat za: B. Fink: *The Lacanian Subject. Between Language and Jouissance*. Princeton 1995, s. 21.

nie, czyli na hermeneutyczną modłę wkomponowuje zagadkę traumy w horyzont (boskiego, duchowego, psychologicznego, kosmicznego czy jakiego bądź) sensu. Jej pierwsza i najważniejsza rola polega na zagłaskaniu śmierci. Jacques Lacan w *Tryumfie religii*: „Religia nada znaczenie wszystkiemu, także najbardziej osobliwemu doświadczeniu, nawet takiemu, które bezdusznego naukowca przyprawiloby o drżenie. Wystarczy przecież odrobina soczystego sensu”²⁵⁸. Innymi słowy, gdy nieznośne, destabilizujące realne zostaje „udomowione”, ujęte w ramy znaczenia, możemy śmiało mówić o triumfie religii. Psychoanaliza stoi po stronie symptomu (w punkcie, w którym realne narusza pole znaczenia), skąd cierpliwie przekonuje, że wiara w znaczenie jest wiarą w oszustwo. Jednak tylko do czasu, bo jak pół żartem prognozuje Lacan: „Jeszcze zobaczycie, ludzkości uda się wyleczyć z psychoanalizy. Kuracją będzie podtapianie — usunie się symptom topiąc go w sensie, w sensie religijnym, naturalnie. [...] Zresztą taka już rola religii — leczyć ludzi, to znaczy dbać, by nie spostrzegli, że nie wszystko idzie jak po maśle”²⁵⁹. Oto, co w zupełnie innym kontekście mówi na ten sam temat Krzysztof Kłosiński:

Gdy mówimy „interpretacja”, to mamy przecież na myśli dwie tradycje całkowicie przeciwstawne. Pierwszą z nich jest tradycja hermeneutyczna, która szuka sensu i ostatecznie zmierza do Boga, bo wszystko, co ma sens, ostatecznie musi pochodzić od Boga i on jest tu celem albo postulatem. Drugą — materialistyczno-psychoanalityczną, gdzie właśnie chodzi dokładnie o to, żeby nie dotrzeć do sensu, tylko do samej materii, czyli *signifiant*, które stanowi najpoważniejszą zagadkę naszego życia. To dwa przeciwstawne kierunki interpretacji — jedna porusza się od *signifiant* do *signifié* w kole hermeneutycznym i przebywa całe oceany kultury, druga — idzie od *signifié* do *signifiant* i próbuje dotknąć tej materii znakowej, która już nie da się połączyć z żadnym *signifié*. I jedna, i druga jest terapią. Jedna ma nas wyzwolić od czczości i braku sensu, a druga wyzwolić od nadmiaru sensu — pozwolić dotknąć tego, co naprawdę nas boli — i zakończyć gadanie²⁶⁰.

Interesują nas zatem znaczące, których rola nie sprowadza się do znaczenia, które mniej oddziałują poprzez sens, a bardziej przez sam fakt, że po prostu „są” albo le-

²⁵⁸ J. Lacan: *Le triomphe de la religion*. Paryż 2005, s. 80. Cytat za: S. Žižek, J. Milbank: *Monstrosity of Christ*. Cambridge 2009, s. 241-242.

²⁵⁹ Tamże, s. 82, 87.

²⁶⁰ K. Kłosiński: *Spłoszyć interpretację. O statusie teorii w badaniach literackich rozmawiają Adam Dziadek, Wojciech Kalaga, Krzysztof Kłosiński, Aleksander Nawarecki, Józef Olejniczak, Dariusz Pawelec i Leszek Drong (głos w dyskusji panelowej)*. W: *Teoria nad-interpretacją*. Red. J. Olejniczak, M. Baron, P. Tomczok. Katowice 2012, s. 141.

piej – eg-zystują. Zresztą Lacan znalazł na to adekwatne określenie – „znaczącość” (*signifiance*)²⁶¹ (którą od „literary” dzieli tylko mały krok, mały krok w realne). Chodzi o to, że samo istnienie znaczącego wykracza dalece poza jego rolę znaczeniową, jego „substancja” przekracza funkcję symboliczną: „wywołuje efekty Inne niż tylko znaczeniowe”²⁶².

Pytanie jest następujące: o jakich tajemniczych „efektach” innych niż znaczeniowe, niż efekty sensu, myśli w tej sytuacji Lacan? Nie może być inaczej – myśli o efektach związanych z *jouissance*. Z rozkoszą jest ten problem, że trudno o niej mówić, bo niby jak wyrazić coś, co ze swej „istoty” jest niewyraźne? Pacjent poddawany analizie, składający relację ze swojej sytuacji, mówi o wszystkim, tylko nie o **tym**, bo o **tym** mówić nie może. I stąd między innymi wiadomo, że to jest właśnie to. *Jouissance* „przemawia” sama przez się i sama za siebie. Czy oznacza to w takim razie, że rozkosz sytuuje się „poza” językiem? Odpowiedzi udziela Barthes:

Rozkosz jest nie-wypowiadalna, za-kazana. Odsyłam do Lacana („Należy przywiązać się do myśli, że rozkosz jest zakazana temu, kto mówi, i że może być wypowiedziana jedynie między liniami...”) i do Leclaire’a („...ten, kto mówi, tym, że mówi, odmawia sobie rozkoszy; i na odwrót – kto rozkoszy zaznaje, skazuje każdą literę (i wszelkie mówienie) na rozplnięcie się w absolicie anihilacji, które celebrowie”)²⁶³.

Rozkosz może być wypowiedziana jedynie między liniami (albo lepiej: między wierszami). Nośnikiem rozkoszy jest właśnie litera, a jej językiem *lalangue*.

Na najbardziej elementarnym poziomie, literę trzeba rozumieć jako zacumowaną, „żywozną” rozkosz, jako coś, co wiąże, fiksuje „pamięć” (o) rozkoszy – chodzi o to, że traumatyczny moment, jakim jest wtargnięcie porządku symbolicznego w życie jednostki (czyli *de facto* narodziny podmiotu), z konieczności pozostawia po sobie jakieś ślady. Litera to po pierwsze właśnie owo „wspomnienie”, ślad po *jouissance* cały czas

²⁶¹ Zob. K. Kłosiński: *Signifiance*. „Pamiętnik Literacki” 1999, z. 2, s. 11-26. „Signifiance oznacza zarówno proces wytwarzania sensu, jak i rezultat tego procesu (w tym drugim wypadku znaczenie jest quasi-synonimem sensu). (...) obejmuje ona działania tylko w obrębie elementów znaczących (*signifiants*), które nigdy nie odnoszą się do elementu znaczonego (*signifié*)”. A. Dziadek: *Projekt krytyki somatycznej*. Warszawa 2014, s. 22.

²⁶² B. Fink, dz. cyt., s. 119.

²⁶³ R. Barthes, dz. cyt., s.53-4.

„obecny” w języku, jakaś „resztką”, do której podmiot się przywiązuje, mimo (albo właśnie dlatego!) że nic o tym nie wie. Idąc dalej, litera jest obiektem *jouissance*, to coś, co rozkoszuje w sobie i dla siebie. Inaczej – litera nie odnosi się do rozkoszy, nie „reprezentuje” jej w żaden sposób i wobec nikogo (od tego są znaczące), konsekwentnie uchyla językową referencjalność... Litera jest elementem języka, który niesie rozkosz, który po prostu **jest** rozkoszą. I dlatego „litera jest z realnego”²⁶⁴ (*letter/litter* – podmiot i pomiot w jednym, litera jako traumatyczna latorośl znaczącego), poza łańcuchem znaczących, poza funkcją referencjalną, poza dyskursem Innego, choć paradoksalnie jest również tego dyskursu efektem: „będąc wewnątrz języka, litera ustanawia się jako wyjątek w łańcuchu [znaczących]”²⁶⁵. Nie kreuje żadnych relacji, nie organizuje powiązań, nie wchodzi w żadne układy, poza jednym – „układa się” albo lepiej, jest układem między podmiotem i jego *jouissance*.

Rzecz jasna litera jest także pokłosiem symbolicznego (inaczej nie moglibyśmy o niej nic powiedzieć), lecz jako „ciało obce”, jako brutalny intruz jest stamtąd wywłaszczana. W przeciwnym razie, gdy pozwolić jej się „rozgościć”, sama struktura symbolicznego ulega dezintegracji – jednak „patologicznemu” czytelnikowi przecież tylko o to chodzi! „Można powiedzieć, że litera inicjuje proces borowania, akt podkopywania, który rzuca wyzwanie integralności porządku symbolicznego. Albo – ujmując to bardziej prowokacyjnie – litera-tura wywołuje niemotę [*illiteracy*] symboliki. Ze względu na literę symboliczne ciało wiedzy pogrąża się w ciemnocie [*illiterature*]”²⁶⁶.

„Sieć liter, materialnych śladów i kalk, które ani same sobą ani w sobie nic nie ‘znaczą’, a mimo to [...] wywierają pewne określone efekty na **to, co może być poznane**”²⁶⁷. Dlatego w (i od) XX seminarium Lacana większą wagę przykładła do „funkcji zapisanego” w psychoanalizie. „Pismo czy też wytwarzanie liter, ‘konstytuuje przekaz, który wykracza poza mowę’ i w rezultacie, poza wypowiedzianie”²⁶⁸, poza język – w stronę *lalangue*.

²⁶⁴ Cytat z seminarium XVIII Lacana za: B. Fink, *Lacan to the Letter*, dz. cyt., s. 75.

²⁶⁵ C. Soler: *The Paradoxes of the Symptom in Psychoanalysis*. W: *The Cambridge Companion to Lacan*. Red. J.-M. Rabate. Nowy Jork 2003, s. 92.

²⁶⁶ D. Nobus: *Illiterature*. W: *Re-inventing the Symptom*. Red. L. Thurston. Nowy Jork 2000, s. 30.

²⁶⁷ S. Barnard: *Tongues of Angels: Feminine Structure and Other Jouissance*. W: *Reading Seminar XX: Lacan's Major Work on Love, Knowledge, and Feminine Sexuality*. Red. S. Barnard, B. Fink. Nowy Jork 2002, s. 182.

²⁶⁸ Tamże, s. 183.

Jest oczywiste, że poprzez język nie da się uchwycić wszystkiego, stale się coś wymyka. „Jakiś nieprzewidywalny element jest zawsze w języku obecny – pojawia się nie spodziewanie i podważa to, co usiłujemy powiedzieć”²⁶⁹. Język (z charakterystycznym zająknięciem) nie da się dookreślić, zuniwersalizować, uprawomocnić. To pozostałość tkwiąca w języku (tym przez jedno „j”). Jean-Claude Milner pisze tak:

Język jest zbudowany ze wszystkiego – tego, co pławi się w spelunach i tego, co słyszymy na salonach. Po każdej ze stron doświadczamy niezrozumienia, ponieważ przy odrobinie dobrej woli możliwym jest odnalezienie znaczenia we wszystkim [...]. Czy powiedział „dide” czy „Dieu”? Chorwat czy krawat?... Język to magazyn śladów pozostawionych przez inne podmioty.²⁷⁰

Lacan ukuł termin *lalangue*, by za jego pomocą oddać te aspekty języka, które wykraczają poza komunikację, w żaden sposób jej nie służą, zakłócają „normalny” dyskurs; wszelkie dwuznaczności, homofonie, kalambury – oto językowe zarzewie *jouissance*. „*Lalangue* jest jakby pierwotnym, chaotycznym, polisemicznym substratem, z którego język jest skonstruowany, to prawie tak jakby język był jakąś uporządkowaną nadbudową mieszczącą się na czubku tegoż substratu”²⁷¹. *Lalangue* jest odpowiedzialny za to, że nasz język „wpada w szal”, zaczyna przemawiać sam z siebie, za pośrednictwem nonsensów i gaf, wbrew panowaniu znaczenia; *lalangue* „demaskuje” język jako konstrukcję wysoce niestabilną, wypaczoną, przemieszczoną i przemieszczalną. Towarzyszy mu wyzwająca mnogość przypadkowych „kłączy rozkoszy”, które nie pozwalają widzieć w języku jedynie neutralnego porządku, systemu formalnie bez zarzutu. Lacan dostrzegł i spożytkował tę uwodzicielską siłę tkwiącą w „kłączowych” zasobach języka, będących poza (albo pod) formalną strukturą. A wszystko to bez ładu i składu, a więc multum homonimów, ekwiwoków, „nieregularnych” metaforycznych połączeń, zwrotów i ech. Krótko mówiąc, *lalangue* to niepoprawne, nieprawie formy, pod jakimś i z jakiegoś względu będące częścią języka, to elementy które nie pasują; dlatego, by system działał, muszą zostać z niego wykluczone (tak samo jest z przyjemnością, która wyklucza rozkosz). Dzieci wiedzą to najlepiej, w końcu wyssały język z mlekiem matki. W sympatyczny sposób pisze o tym Krzysztof Pawlak:

²⁶⁹ R. Salecl: *(Per)wersje miłości i nienawiści*. Przeł. Ł. Mokrosiński. Warszawa 2009, s. 193.

²⁷⁰ Cytat za: tamże, s. 194.

²⁷¹ D. Evans: *An Introductory Dictionary of Lacanian Psychoanalysis*. Londyn 1996, s. 97.

Język jest przede wszystkim środkiem dostępowania satysfakcji [rozkoszy]. Wystarczy, że przysłuchacie się językowi niemowląt, by pojąć, że jest to sposób dostarczania sobie radości. Tym przecież jest gaworzenie, nucenie tych wszystkich sia-la-la, umpa-umpa, siała baba mak, siedział słoń na słupku, daj mi nogę, daj mi nogę, daj mi nogę/ja ci nogi, ja ci nogi dać nie mogę. To dlatego w szkołach ścigają nas i ganią za wodolejstwo, przegadanie, barokowe ozdobnictwo, wszelką mowę-trawę, hej-ho, wiśta wio!²⁷².

W innym miejscu Pawlak przytacza kilka dziecięcych wyliczanek, zabaw słownych, gier znaczącego:

Pałka, zapalka, dwa kije
kto się nie schowa, ten kryje.

Entliczek, pentliczek,
czerwony stoliczek.

Ene, due, rike, fake,
torba borba, ósme smake etc.

Oto mamy przykład twórczości, w której słowo „mówi samo za siebie”, a „oswobodzony znaczący nie układa się w ciąg znaczenia, lecz wchodzi w związki z innymi znaczącymi na bazie rytmu, rymu, skandowanego wypowiedzianego, nieoczekiwanych akcentów, których zadaniem nie jest tworzenie znaczenia, ale generowanie uciechy”²⁷³. Uciechy, czyli *joui*. „A zatem, choć można by od biedy kwestionować tę szczególną funkcję, jako charakterystyczną dla dzieciństwa i literatury dziecięcej, to jednak *jouissance*, jak określa to Lacan, jest nieprzewidywanym do pewnego czasu efektem znaczącego, znajdującym swe odbicie także w literaturze, że tak powiem, zaawansowanej”²⁷⁴. Więcej – w każdej literaturze i tym, co tylko nadaje się do czytania.

Dając się ponieść wyobraźni, można by powiedzieć, że dobrze czytać to czytać niczym dziecko, dziecko nagie i okrutne. Dziecko, które demoluje swoją czytanekę (choć przy okazji destrukcji, także ją dekonstruuje i otwiera na nowe lekturowe możliwości

²⁷² <http://www.sinthome.pl/blog/2009/12/12/prawdomowne-klamstwo/> [dostęp: 30.05.2015]

²⁷³ K. Pawlak: *Pisarstwo bez pisarza i psychoanaliza bez psychoanalizującego się – czyżby wynaturzenie poststrukturalizmu?* W: *Pisarz i psychoanalizyk*. Red. R. Dziurla, J. Groth. Poznań 1999, s. 99.

²⁷⁴ Tamże, s. 99-100.

ści²⁷⁵) i bardzo głośno przy tym płacze. A płacze, bo je boli, ponieważ rozkosz, jakiej doświadcza, jest bolesna (i podwójna, wszak to także rozkosz Innego). Bo „kiedy – pyta Žižek – autentycznie spotykam Innego, ‘poza ścianami języka’, w rzeczywistości jego bycia”?

Nie wtedy, gdy jestem w stanie opisać tego Innego ani kiedy poznaję jego wartości, sny itp., lecz tylko wówczas, gdy spotykam Innego w momencie jego *jouissance*: gdy odkrywam w nim ów nieznaczący szczegół (kompulsywny gest, przesadny wyraz twarzy, tik), który sygnalizuje intensywność realnej *jouissance*. To spotkanie rzeczywistości zawsze jest traumatyczne, zawsze jest w nim coś minimalnie obscenicznego, nie mogę po prostu wintegrować tego w mój wszechświat, zawsze jest jakaś luka oddzielająca mnie od tego elementu²⁷⁶.

Lektura musi zburzyć „wszechświat” mój i Innego, a więc zniwelować dystans, zlikwidować tę fantazmatyczną „lukę”, która stanowi ostatni bastion komfortu, bezpieczeństwa i obrony przed rozkoszą. I wykreować nową. Trudno sobie wyobrazić bardziej przewrotne *close (far away) reading*.

Zacząłem tę część od przywołania Paula de Mana, na nim też chciałbym skończyć:

Czytać to rozumieć, pytać, poznawać, zapominać, zacierać, zniekształcać, powtarzać – jest to, można powiedzieć, nieskończona prozopopeja, dzięki której zmarli uzyskują oblicze i głos, który opowiada ale-

²⁷⁵ Na coś podobnego, na rodzaj „pozytywnej destrukcji”, zwrócił już zresztą uwagę Walter Benjamin, u którego figura dziecka pojawia się, kierując nas w stronę „‘barbarzyńcy’, którego celem jest odnowa świata”. Benjamin podkreśla „dwa aspekty: kreacyjną i eksperymentatorsko-innowacyjną postawę dziecka, wyrażającą się w próbie konstruowania świata i nazywania go, oraz przestrzeń pierwotnego (magicznego) doświadczenia. Dziecko bowiem w zabawie rzeczami i słowami poszukuje ich nowego znaczenia i brzmienia, zniekształcając je (...). W *Berlińskim dzieciństwie* Benjamin wciąż przytacza nazwy ulic, strzępy zasłyszanych zwrotów, dziecięce wierszyki, które ujawniają nowe związki między rzeczami (...). Stają się one rodzajem rebusów do rozwiązania. Często odwołuje się on do dziecięcych wyliczanek, będących dla niego rodzajem języka zbliżonego do świętych tekstów, oraz do dziecięcego języka gestów, wyrażającego się podczas zabawy, w tańcu, teatrze, który dla niego bliższy jest poznaniu niż język pojęciowy – to zdolność odkrywania ‘magicznych związków i analogii’ między słowami i rzeczami. Znajduje to swoją kontynuację w pracy alegoryka, który oczyszcza przedmiot z pierwotnego sensu – wymazuje ślady przeszłej historii, by ustanowić go na nowo, nadać mu nowe znaczenie, znaleźć dla niego nowe miejsce w porządku rzeczy”. B. Frydryczak, *O zacieraniu śladów: Walter Benjamin i Fryderyk Nietzsche*, „Nowa Krytyka” 2003, nr 15, s. 242-243.

²⁷⁶ S. Žižek, *Przekleństwo fantazji*, przeł. Adam Chmielewski, Wrocław 2001, s. 111.

gorię ich zgonu, pozwalając nam wołać do nich, by się przed nami stawili. Żaden poziom wiedzy nie może powstrzymać tego szaleństwa, gdyż jest to szaleństwo słów²⁷⁷.

Dobre czytanie musi być wytrąceniem z codzienności²⁷⁸. Wytrąceniem na tyle radykalnym, że pociągnie ono za sobą tej codzienności unicestwienie. De Man napisze przecież, że „czytać to (...) zapominać”. Rozwinięciem tej tezy będzie rozdział następny.

²⁷⁷ P. de Man: *Shelley Disfigured*. W: *The Rhetoric of Romanticism*. Nowy Jork 1984, s. 122. Cytat za: R. Nycz: *Tekstowy świat*. Kraków 2000, s.74.

²⁷⁸ A. Janus-Sitarz: *Przyjemność i odpowiedzialność w lekturze*. Kraków 2009, s. 116-117.

Rozdział 4: Zapomnieć wszystko.

Możliwość psychoanalizy w badaniach literackich

Rozdział jest autorską propozycją metodologiczną bezpośrednio wynikającą z dyskursu psychoanalitycznego, reprezentowanego tu – jak w całej pracy – przede wszystkim przez Freuda, Lacana i Žižka. Kontynuuję budowę teorii lektury, tym razem wokół figury zapomnienia, przekonuję, że czytanie to zapominanie (o instytucjonalnej wiedzy i powinnościach wobec wspólnot interpretacyjnych). Ta próba zdefiniowania „motoryki” lektury jako procesu ustawicznego zapominania, nieustannego wyrzekania się pamięci, a także od-czyniania przeszłości, jawi z jednej strony jako rewolucyjne wykroczenie poza skostniały dyskurs uniwersytecki, z drugiej jednak ryzykuje tego dyskursu nieuchronne konserwowanie. Potwierdzam tutaj wcześniejsze przypuszczenia, że jedyna możliwa rewolucja, do której psychoanaliza rzeczywiście prowadzi, to rewolucja w obrębie lektury. A jedynym podmiotem rewolucyjnym, który psychoanaliza rzeczywiście ustanawia, jest dojrzały czytelnik, który poprzez przejście do aktu lektury faktycznie rewolucjonizuje swój obiekt i Innego z wnętrza uniwersyteckiego dyskursu.

1. Głos zza grobu

„Zapomnieć wszystko” – taką propozycję metodologiczną składa zarówno swoim czytelnikom, jak i samemu sobie Michał P. Markowski na początku *Powszechnej rozwiąźłości*: „Za główny motor pisania o literaturze uważam zapomnienie, które pozwala zaczynać ciągle od nowa, bez świadomego sięgania do rezerwuaru użytych tematów, słów, idei. Podkreślam słowo ‘świadomego’, ponieważ co w nas zostaje i siedzi w niejawnych regionach umysłu oraz emocji, jest sprawą niejasną”²⁷⁹.

²⁷⁹ M. P. Markowski, *Powszechna rozwiąźłość. Schulz, egzystencja, literatura*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2012, s. 12.

Czytanie to zapominanie – niepamięć umożliwia lekturę. Ta śmiała propozycja Markowskiego, potraktowana dosłownie (zapewne nie do końca zgodnie z intencjami autora), wydaje się stać w całkowitej sprzeczności z pierwszym i podstawowym założeniem praktyki psychoanalitycznej, której celem jest przecież przede wszystkim przypominanie. Praca analityczna zmierza bowiem „do tego, by doprowadzić pacjenta do sytuacji, w której będzie on mógł zlikwidować wyparcia – [...] pacjent powinien przypomnieć sobie pewne przeżycia oraz wywołane przez nie pobudki afektywne, których w danej chwili nie pamięta”²⁸⁰. Psychoanalitycy pragną bowiem uzyskać „niezawodny i pod każdym ważnym względem pełny obraz tych lat życia pacjenta, które padły ofiarą zapomnienia”²⁸¹. Takiej lekcji udziela Freud: „Wszyscy wiemy, że powinniśmy doprowadzić analizowanego do tego, by przypomniawszy sobie jakieś fragmenty tego, co przeżył i wyparł”²⁸². Dodaje też: „Analityk nie przeżył i nie wyparł tego, o co tu chodzi; jego zadanie nie może polegać na przypominaniu sobie. A zatem na czym ono polega? Na podstawie śladów, jakie pozostawiło to, co zapomniane, analityk powinien odgadnąć czy, mówiąc poprawniej, skonstruować zapomniane treści”²⁸³.

Odmienne stanowisko zajmuje Jacques Lacan, który fantazmatycznej konstrukcji wznoszonej na okruchach pamięci (pozostającej na poziomie sensu, identyfikacji i wyobrażeń) przeciwstawia interpretację psychoanalityczną (akt lektury liter²⁸⁴). „Konstrukcja – pisze Jacques-Alain Miller – jest opracowaniem wiedzy, podczas gdy interpretacja ma w sobie coś z wyroczni”²⁸⁵; interweniując w rzeczywistość tego, co było i jest, zwraca się ku przyszłości, ku temu, co nadchodzi; tworzy to, co „po”, nie tyle nową przyszłość, ile warunki możliwości nowej przyszłości²⁸⁶. Lektura psychoanalityczna to praca po-tworna.

²⁸⁰ S. Freud, *Konstrukcje w analizie*, w: tenże, *Technika terapii*, tłum. R. Reszke, Wydawnictwo KR, Warszawa 2007, s. 355.

²⁸¹ Tamże, s. 356.

²⁸² Tamże.

²⁸³ Tamże.

²⁸⁴ Zob. np. J. Lacan, *The Seminar, Book XX. Encore. On Feminine Sexuality. The Limits of Love and Knowledge*, tłum. Bruce Fink, red. J.A. Miller, W.W. Norton & Company, New York 1999, s. 26n.

²⁸⁵ J.-A. Miller, *Marginalia to „Constructions in Analysis”*, tłum. A. Price, „NLS Messenger” 2010-2011, nr 31, http://www.kring-nls.org/files/jacques-alain_miller_-_marginalia_to_constructions_in_analysis.pdf [dostęp: 30.05.2015].

²⁸⁶ Sformułowanie użyte (w nieco innym kontekście) przez Cathy Caruth. Zob. *Teoria traumy jako siła lektury. Cathy Caruth w rozmowie z Katarzyną Bojarską*, „Teksty Drugie” 2010, nr 6, s. 133-134.

Na czym zatem polegałoby zadanie analityka-potwora w polu badań literackich? Nie tyle na (re)konstruowaniu zapomnianych, ukrytych lub zatartych śladów pamięci (treści, znaczeń), ile na uwolnieniu aktywności lekturowej – umiejętności czytania – która jest warunkowana przez „zapomnienie wszystkiego”, przez próbę anulowania pamięci będącej budulcem tożsamości, materią naszego „ja” (nieustannie interpretującego i interpretowanego, bo pamięć można również definiować jako ruch niekończących się (re)interpretacji). Nie chodzi tu jednak o wyparcie i powrót wypartego, nie chodzi o pragnienie powołania nieświadomego do istnienia (w mówieniu czy w tekście²⁸⁷), lecz przeciwnie – o dążenie do istnienia jako („świadomie”) nieświadomego; istnienia (czyli zgodnie z wykładnią Heideggera: rozumienia i interpretacji) zredukowanego do samej materialności tekstu, do bezsensownej obecności liter na stronie (jak w Lacanowskim homofonie: *l'être-lettre*). Najkrócej mówiąc: gdzie była sensowna interpretacja, tam powinna pojawić się materialistyczna lektura. Chodzi o próbę zdystansowania się od semantyki, o indyferencję – zubożenie na znaczenie i wobec znaczeń, a dzięki temu otwarcie się na idiomatyczność danej historii, która może dopiero zostać napisana.. Jak pisze Miller: „Lektura, umiejętność czytania, polega na wprowadzeniu dystansu między mówieniem i sensem, jaki ono niesie, wychodząc od pisma [*écriture*] – poza sensem, jako Anzeichen, jako litery – opierając się na jego materialności”²⁸⁸. Interpretacja pozostająca na poziomie współdzielonego tekstu „jedynie nadyma sens”, konserwuje nieprzerwany proces semiozy, natomiast „dyscyplina lektury celuje w materialność pisma, czyli w literę”²⁸⁹. A jak słusznie powiada Sokrates ustami króla Thamusa, wynalazek, jakim jest litera, sieje zapomnienie (*lêthe*) w ludzkich duszach²⁹⁰.

Alternatywa wygląda więc następująco: albo partycypacja we wspólnocie interpretacyjnej ufundowanej na pamięci (heterogenicznej, bowiem „każdy z nas partycypuje w tym wycinku pan-universum, który stanowi zbiorową pamięć jego społeczności, i w

²⁸⁷ „Tekst wyrasta z relacji między nieświadomym (Innym) i świadomym (mną, ego), ale moglibyśmy [także – D.M.] powiedzieć, że tekst jest tą relacją. I to w nim, w tekście, psychoanaliza, jak to formułuje Derrida, ‘odnajduje się’; *se trouve*, zarazem odnajduje się i przebywa, zamieszkuje”. K. Kłosiński, *Kto ukradł tekst?*, w: tenże, *W stronę inności. Rozbiory i debaty*, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2006, s. 123.

²⁸⁸ J.-A. Miller, *Czytać symptom*, tłum. P. Ostaszewska, „Psychoanaliza. Czasopismo NLS” 2014, nr 5, s. 142.

²⁸⁹ Tamże.

²⁹⁰ Por. Platon, *Fajdros*, 270 A-B, w: tenże, *Fajdros, Hippiasz mniejszy. Hippiasz większy. Ion*. tłum. W. Witwicki, Alfa, Warszawa 1999, s. 72.

tym, który ogranicza się do jego najgłębszej, niedostępnej dla innych prywatności²⁹¹), albo z tej wspólnoty wykroczenie, ruch w (to)samość, wykluczenie (się) z indywidualno-zbiorowej przynależności w imię uczestnictwa w „jednym-całkiem-samym”²⁹², którego nie sposób wkomponować ani w uniwersalny gmach, ani nawet w „ulegający nieustannym zmianom labirynt”²⁹³ wiedzy. Wszystko to w myśl psychoanalitycznej zasady, że „litera czyni pojedynczym, mówienie kolektywizuje”²⁹⁴. A na drugim biegunie owej pojedynczości litery majaczy obóz koncentracyjny. „W tym ostatnim nie ma już ani wyjątku, ani ojca, ani imienia [*nom*]. Operatorem tej zbiorowości jest nauka, która redukuje podmiot do nędzy jego ciała. Zbiorowość staje się wtedy masą ciał niemożliwych do rozróżnienia. Obóz koncentracyjny jest zatem atakiem przeciwko literze o tyle, o ile ta jest pierwszym operatorem odmasowienia, gdyż zapisuje na każdym ciele szczególny ślad, przed nazwą/imieniem, ślad, który nie godzi się na jakąkolwiek formę uniwersalizacji”²⁹⁵. Nie jest to w żadnym razie ślad pamięci, tylko jednostkowy ślad ucieleśnionej, choć tak naprawdę nigdy niezaznanej rozkoszy, będący jednak znakiem jakiejś przyszłej możliwości.

Psychoanaliza rozsmakowała się w niepodobieństwie. Celuje w coś, co w podmiocie pojedyncze, niepodobne do niczego w innym podmiocie, czyli w „to” – w „podmiot w podmiocie wykraczający poza podmiot”²⁹⁶. I dlatego skłania do wymazywania. Dobrą intuicją wykazał się w tym względzie Andy Warhol, który zwierzył się kiedyś: „Nie mam pamięci. Każdy dzień jest nowym dniem, ponieważ nie pamiętam poprzedniego. Każda minuta jest jak pierwsza minuta mojego życia. Staram się pamiętać, ale nie mogę. Dlatego ożeniłem się z moim magnetofonem. [...] Mój umysł jest jak magnetofon z jednym przyciskiem – wyrzucić”²⁹⁷. Umysł Warhola, jak umysł każdego dobrego czytelnika, jest odtwarzaczem, którego podstawową, choć paradoksalną funkcją jest usuwanie

²⁹¹ W. Kalaga, *Pamięć, interpretacja, tożsamość*, „Teksty Drugie” 2012, nr 1-2, s. 70.

²⁹² G. Caroz, *Czytać – poza identyfikacją*, tłum. R. Tyranowski, „Psychoanaliza. Czasopismo NLS” 2014, nr 5, s. 149.

²⁹³ W. Kalaga, dz. cyt., s. 72.

²⁹⁴ G. Caroz, dz. cyt., s. 149.

²⁹⁵ Tamże, s. 151.

²⁹⁶ *Forever Freud. Z Jacques'em Lacanem rozmawia Emilia Granzotto*, tłum. J. Kutyla, w: S. Žižek, *Lacan. Przewodnik Krytyki Politycznej*, tłum. J. Kutyla, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2010, s. 189.

²⁹⁷ Napis w muzeum Andy'ego Warhola w Pittsburgu. Cyt. za: Z. Rosińska, *Metafory pamięci*, w: *Pamięć w filozofii XX wieku*, red. Z. Rosińska, Wydział Filozofii i Socjologii UW, Warszawa 2006, s. 263.

zapisanych treści, czyszczenie pamięci, zwracanie podmiotu jego wyjściowej pustce. To magnetofon, który od-twarza, pozbawia („się”) twarzy i kształtu, uśmierca to, co pamiętne i znane, a jednocześnie umożliwia powołanie do życia nowego i niewiadomego. Koniecznie jednak na zasadzie – by posłużyć się wglądem Paula de Mana – „głosu-zza-grobu”, głosu osoby symbolicznie martwej, mówiącej „ze swego własnego nagrobka”²⁹⁸. Głos ten należy rozumieć w jego psychoanalitycznej modalności, czyli jako szczególny rodzaj obiektu częściowego (co ważne, Lacanowski głos jako obiekt jest wytworem fonologicznej redukcji głosu do substancji języka). Głos to obiekt, który więźnie w gardle – niezapośredniczone jeszcze przez ojcowskie prawo residuum rozkoszy, samo niereprezentowalne i niewrażliwe na operacje znaczeniowe, jest zarówno skutkiem, jak i resztką strukturalnej, ufundowanej na różnicujących opozycjach logiki języka²⁹⁹. Głos ów jest przede wszystkim nieznośny, niczym irytujący szmer podczas odtwarzania pustej kasety magnetofonowej, ale to on stanowi rodzaj suplementu, który nadaje językowi podmiotu stwórczy charakter.

W tym miejscu należałoby jeszcze wyraźnie odróżnić pamięć od nieświadomości – w przeciwnym razie, jeśli by je utożsamić, sztuka analizy ograniczałaby się do zwykłego rozpamiętywania, rewidowania pewnej stałej i całościowej (choć oczywiście nigdy w całości niedostępnej) wiedzy, która nieprzerwanie zapisuje się na taśmie ludzkiego magnetofonu. Nieświadomość natomiast powinno się kojarzyć z podmiotem nieświadomego, z faktem, że podmiot zawsze mówi coś więcej, niż wydaje mu się, że mówi, i zawsze wie coś więcej, niż sądzi, że wie. „Bo wiedzieć znaczy: zdobywszy wiedzę o czymś, mieć ją i nie zapomnieć. Czyż nie to nazywamy zapomnieniem [...]: utratę wiedzy?”³⁰⁰. Tyle Sokrates-platonik. Sokrates-analityk powiedziałby inaczej: zapomnienie to nie tylko „utrata wiedzy”; czyż od tej pory zapomnieniem nie nazywamy również możliwości wynajdywania zawsze innej, niewiadomej wiedzy? Nowa Sokratejska ironia mogłaby więc brzmieć mniej więcej tak: nie wiem, że muszę wiedzieć i dlatego mogę wiedzieć inaczej. Podmiot „mający” głos (ale nie: „słyszający głosy” czy gnębiony przez superego) – a wraz nim także dyskurs psychoanalityczny – jest właśnie tym „zawsze czymś innym”, „zawsze czymś więcej”, „zawsze gdzie indziej”. Lacan zauważa:

²⁹⁸ Zob. P. de Man, *Autobiografia jako od-twarzanie*, tłum. M. B. Fedewicz, w: *Dekonstrukcja w badaniach literackich*, red. R. Nycz, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2000, s. 119, 120.

²⁹⁹ Zob. M. Dolar, *The Object Voice*, w: *Gaze and Voice as Love Objects*, red. R. Salecl, S. Žižek, Duke University Press, Durham 1996.

³⁰⁰ Platon, *Fedon*, 75 D, tłum. W. Witwicki, Antyk, Kęty, 2002, s. 76.

„Jak powiada Freud, podmiot nie wie, kim jest ten, który to [za niego] mówi. Wiedza [...] jest czymś mówionym, czymś, co zostaje powiedziane. No cóż, wiedza, która mówi sama za siebie – oto nieświadomość”³⁰¹.

2. Praca pamięci? Nie, dziękuję.

Andrzej Leder w artykule *Miejsce psychoanalizy w kulturze współczesnej* pisze tak: „Wrażliwość współczesna, pozbawiona zbiorowego projektu osadzonego w przyszłości, a jednocześnie odcięta od bezpośredniego związku z przeszłością i tkwiącą w niej kulturą tradycyjną, wreszcie pozbawiona intuicji wieczności reprezentowanej w religii, dysponuje niewieloma narzędziami konstruowania sensu. Praca pamięci, bliska właśnie pracy psychoanalitycznej, jest wśród nich uprzywilejowana”³⁰². Leder twierdzi (trochę na wyrost), że dyskurs psychoanalizy uzyskał w dwudziestym pierwszym wieku „swoisty monopol reprezentowania człowieczego losu”³⁰³, pozwolił (przynajmniej potencjalnie) każdemu podmiotowi ustanowić i uprawomocnić swoją własną historię. Nie ma to rzecz jasna nic wspólnego z mechanizmem adaptacyjnym czy godzeniem się z własną tożsamością w następstwie wyznania – psychoanaliza nie jest bowiem narzędziem konfesyjnym, służącym do budowania „integralności ze swoją przeszłością”³⁰⁴. Przeciwnie – to praktyka, która dezintegruje historię podmiotu (czyli to, „jak było naprawdę”), lecz zarazem umożliwia, a nawet wymusza zmianę przyszłych doświadczeń. Oddajmy tu na moment głos Szymonowi Wróblowi: „Freud nade wszystko mówi o niemożności odcięcia się od przeszłości i konieczności stałego liczenia się z czasem przeszłym dokonanym. Czas przeszły porzucony to czas, który pewnego dnia powróci w masce potworności. Można jednak w nim [we Freudzie – D.M.] upatrywać ideologa radykalnego stale nawołującego do jeszcze niedokończonego i niespełnionego projektu emancypacyjnego. Wszak Freud mówi o drugiej szansie, która jest naszą jedyną szansą na wolność, drugiej

³⁰¹ J. Lacan, *The Seminar, Book XVII: The Other Side of Psychoanalysis*, tłum. R. Grigg, red. J.A. Miller, W.W. Norton & Company, New York 2007, s. 70.

³⁰² A. Leder, *Miejsce psychoanalizy w kulturze współczesnej*, <http://www.kronos.org.pl/index.php?23275,376> [dostęp: 30.05.2015]

³⁰³ Tamże.

³⁰⁴ S. Wróbel, *Przyzwolenie i opór wobec psychoanalizy*, <http://www.kronos.org.pl/index.php?23275,377> [dostęp: 30.05.2015]

szansie, której twórcze wykorzystanie pozwoli nam się stać kimś innym, niż do tej pory byliśmy, względnie przy braku determinacji i umiejętności pozwoli nam przez resztę życia działać w zbroi neurotyka, tj. mechanicznie powtarzać”³⁰⁵

Autor *Prześlionej rewolucji* uważa, że we współczesnej kulturze nastąpiło „odwrócenie od nadziei ku pamięci, a jednocześnie nasilił się proces delegitymizacji wszelkich antropologicznych projektów uniwersalnych [jakichkolwiek utopii społecznych – D.M.], czerpiących prawomocność z owej wspólnej nadziei”³⁰⁶. Uzasadnienie tej tezy jest niemal bolesne, według Ledera wygląda bowiem na to, że „żyjemy w zrealizowanej przyszłości, a nie we śnie zapowiadającym ją. Zmiana stała się rutyną, nie budzi nadziei, raczej wywołuje kolejne roszczenia. Jakby człowiek chciał powiedzieć: ‘to nie to, nie to, wciąż nie to...’”³⁰⁷. Założenie, że żyjemy w zrealizowanej przyszłości, zwiastuje „utrącenie nadziei, potencjalności, która kulturę ożywia. Utrata nadziei powoduje zwolnienie z odpowiedzialności za przyszłość. Oznacza więc ekspansję w chwili teraźniejszej, koncentrację na tym, co bezpośrednio uchwytne, namacalne, nieodległe”³⁰⁸.

Abstrahując od słuszności tej kulturowo-społecznej diagnozy, na jedną kwestię w refleksji Ledera warto zwrócić szczególną uwagę. Sądzi on bowiem, że jednym z niewielu narzędzi do konstruowania sensu, którymi dysponuje współczesny, pozbawiony nadziei podmiot, jest praca pamięci. Leder zestawia ją z pracą analityczną. Owszem, psychoanaliza na pewno nie jest lekcją nadziei, nie legitymizuje też żadnej idei postępu – chociaż Freud miał swój projekt psychoanalitycznego oświecenia, to jego wynalazek postrzegany jest raczej jako umiarkowanie antyutopijny³⁰⁹. Jeśli jednak nie obawiamy się przyjąć śmiało zasady interpretacyjnej Ernsta Blocha mówiącej, że impuls utopijny kieruje właściwie wszystkimi działaniami życiowymi, kulturowymi i tekstualnymi, to najlepsze rezultaty osiągniemy wówczas, gdy dostrzeżemy działanie tego impulsu w neo-

³⁰⁵ Tamże.

³⁰⁶ A. Leder, dz. cyt.

³⁰⁷ Tenże, *Europa w epoce schyłku*, http://www.culturecongress.eu/europa/leder_europa [dostęp: 30.05.2015]

³⁰⁸ Tamże.

³⁰⁹ „Nie sądzę, iżby powszechna analiza była sposobem na rozwiązanie wszelkich antynomii, że jeśli wszyscy poddawaliby się analizie, nie byłoby już wojen ani walki klasowej. W sumie twierdzę raczej coś przeciwnego. Wszystko, co możemy sobie wyobrazić, to to, że dramaty te byłyby może nieco mniej pogmatwane”. *Klucz do psychoanalizy. Z Jacques 'em Lacanem rozmawia Madeleine Chapsal*, tłum. M. Kropiwnicki, w: S. Žižek, dz. cyt., s. 183.

czekiwanych miejscach, tam, gdzie jest on ukryty albo wyparty³¹⁰. Psychoanalizę można sobie wyobrazić właśnie jako działanie takiego utopijnego impulsu lekturowego, jednak nie ze względu na uprzywilejowanie rezerwuaru pamięci, lecz – przeciwnie – ze względu na tendencję do unieważniania jej. Co ciekawe, w latach sześćdziesiątych na podobną kwestię zwrócił uwagę Wilfred Bion: „Poświęcanie czasu temu, co odkryte, to koncentrowanie uwagi na sprawach błahych. Liczy się to, co niewiadome (*unknown*), i na tym psychoanalityk powinien skupić swoją uwagę. Dlatego pielęgnowanie ‘pamięci’ oznacza trwanie przy rzeczach mało istotnych, kosztem tego, co naprawdę ważne”³¹¹. Czyli, zdaniem Biona, tego, co niewiadome i niepoznawalne (*unknown and unknowable*).

Pamięć nie jest jednak sprawą błahą, choćby dlatego, że w dużej mierze odpowiada za cierpienie podmiotu. Zawsze jest już pamięcią – a dokładnie nieustannie zacierającymi się śladami pamięci, nie-pamięcią – po wprowadzającej w życie człowieka fundamentalny brak traumie, która dla podmiotu stanowi początek czasu. Trauma to absolutna przeszłość, „niebyłość”, niewpisywalna w historię, ale historię umożliwiającą. Trauma bowiem jest nie tyle wydarzeniem historycznym, czymś, co było, co można sobie przypomnieć, odtworzyć, znarratywizować, ile otwarciem historii jako takiej, szczeliną, z której za sprawą wyparcia wyłania się znaczące podmiotu. „Dlatego trauma jest nie tyle wydarzeniem w historii, ile źródłem historii jako takiej, oderwaniem ludzkiego zwierzęcia od porządku natury i jego narodziny jako podmiotu znaczącego”³¹². Trauma buduje podmiot, uczy go mówić, a jednocześnie knebluje mu usta i pozbawia głosu. Wyjątek stanowi podmiot psychotyczny – u którego brak w ogóle nie zaistniał i który nigdy niczego nie wyparł – sytuujący się gdzieś poza czasem i poza pamięcią. Plastycznie rzecz ujmując, oznacza to, że tylko psychotyk, spoglądając na słynny obraz Gustave’a Courbета *L’Origine du monde*, może szczerze zdziwiony – bo wolny od kastracyjnej pamiętki w postaci prawa – zapytać: „co tu jest do oglądania?”.

³¹⁰ Por. F. Jameson, *Archeologie przyszłości*, tłum. M. Płaza, M. Frankiewicz, A. Misk, Wydawnictwo UJ, Kraków 2011, s. 3.

³¹¹ W. R. Bion, *Attention and Interpretation*, London 2007, s. 69. „Zdolność zapominania, umiejętność rezygnacji z pragnienia i rozumienia, należałoby uznać za kwestię dla psychoanalizy zasadniczą”. Tamże, s. 51. Zob. W. R. Bion, *Uwaga i interpretacja*, tłum. D. Golec, Oficyna Ingenium, Warszawa 2010.

³¹² Ch. Shepherdson, *Lacan and the Limits of Language*, Fordham University Press, New York 2008, s. 158.

Pamięć (rozumiana także jako analityczna praca pamięci) niewoli podmiot w ramach wyobrazonego (przez Innego) „ja”, służy jednak do produkowania fantazji pacjenta-narratora, staje się instrumentem do konstruowania bezpiecznych tożsamości, opowiadania „własnych historii”, porozumienia się ze swoją przeszłością. Pamięć skazuje człowieka na cierpienie i poddaństwo, ale także na niekończącą się konsternację: „Nie może nauczyć się zapomnienia i związany jest zawsze z przeszłością: choćby biegł jak daleko, jak prędko, łańcuch z nim biegnie. [...] Ustawicznie odwijają się kartki ze zwitka czasu, spada, pierzcha precz – i złata nagle z powrotem w podołek człowieka. Wówczas człowiek mówi ‘przypominam sobie’ i zazdrości zwierzęciu, które zapomina natychmiast i widzi każdą chwilę konającą naprawdę, tonącą w mgle i nocy i gasnącą na zawsze”³¹³. Doskonałego i co do litery zgodnego ze zmysłem psychoanalitycznym opisu kondycji człowieka – nawiedzanego przez „czas przeszły porzucony”, czas powracający nawet nie w „masce potworności” (jak chciałby Szymon Wróbel), tylko występujący z otwartą przyłbicą w imię konwenansu, wychowania, reguł i prawa (maska potworności zasłania jedynie fakt, że tak naprawdę nie ma czego zasłaniać, że prawdziwy problem jest na wierzchu) – dokonał Fryderyk Nietzsche. „Człowiek [...] dźwiga wielkie i coraz większe brzemie przeszłości: gniecie go ono na dół lub przegina w bok, przytłacza jego chód niby ciężar niewidzialny i ciemny, którego może się on pozornie wyprzeć i którego w obcowaniu z swymi równymi wypiera się zbyt chętnie, by ich zazdrość wzbudzić. Dlatego, jakby pamięć raju utraconego, wzrusza go widok pasącego się stada lub dziecka w poufalszej bliży, nie mającego jeszcze przeszłości, którejby się wyparło i wśród opłotów przeszłości i przyszłości igrającego w przeszczęsnej ślepotcie. A jednak musi się zakłócić mu zabawę: zbyt wcześnie wywołane będzie z zapomnienia. Po tem uczy się rozumieć słowo ‘było’, owo hasło, z którym zbliża się do człowieka walka, cierpienie i przesyt, by mu przypomnieć, że istnienie jego jest w gruncie – nigdy nie mającem się dokonać imperfectum”³¹⁴.

³¹³ F. Nietzsche, *Pożyteczność i szkodliwość historii dla życia*, w: tenże, *Niewczesne rozważania*, tłum. L. Staff, Nakład Jakuba Mortkowicza, Warszawa 1912, s. 100n.

³¹⁴ Tamże, s. 101.

3. „Weź go ta i daj mu na pamiątkę”

By na konkretnym przykładzie przekonać się, o jakiej sytuacji opowiada Nietzsche, wystarczy sięgnąć do klasyki polskiej literatury. Znajdziemy w niej obraz pewnego dziecka „niemającego jeszcze przeszłości”, niechęlącego się „człowieczeństwem swem przed zwierzęciem”, dziecka, które nigdy nie miało okazji niczego (się) wyprzeć – Janka Muzykanta.

Mowa o chłopcu (choć nie do końca chłopcu, raczej o „tym” – „przyszło to na świat”, „myślałby kto, kocię nie kocię albo co!”³¹⁵), którego matka „zwykle nazywała ‘odmieńcem’”³¹⁶, bo w gruncie rzeczy „nie wiadomo, skąd się to takie ulęgło”³¹⁷. Ani nie nauczyło się to rozumienia, ani nie wiedziało, że „tak nie można”, że pewnych rzeczy się przecież nie robi – do tego stopnia, że „nie obiecywali sobie nawet ludzie, że się wychowa”³¹⁸. Nie przyswoił sobie również Janko – ta „strzyga” niedoszła³¹⁹ – złowieszczonego sensu słowa „było”. Wszystko i wszędzie mu grało, bo nie pamiętał, że nie powinno, nie miał się nigdy dowiedzieć, że grania nie należy słyszeć.

Pamięć sama się jednak o swoje upomniała i wyrwała Janka ze stanu niepamięci, brutalnie „wywołała” ze ślepego zapomnienia (choć oczy miał na wszelkie normy ślepe, to jednocześnie wytrzeszczone, „patrzące na świat, jakby w jakąś niezmierną dalekość wpatrzone”³²⁰). Prawo zatem samo musiało mu o sobie przypomnieć, mimo że nie było czego przypominać, chłopak bowiem nigdy nie znał prawa, nie wiedział nawet o istnieniu czegoś takiego jak prawo. Niewiedza ta mogła uczynić go prawdziwie twórczym, ale i śmiertelnie niebezpiecznym, dlatego władza polityczna poczuła się w obowiązku nauczania go pamięci, wbicia mu do głowy wiedzy o prawie³²¹. „Wieczorami słuchiwał

³¹⁵ H. Sienkiewicz, *Janko Muzykant*, w: tenże: *Wybór nowel i opowiadań*, oprac. T. Bujnicki, Zakład Narodowy im. Ossolińskich – Wydawnictwo, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk 1979, s. 174 (wyróżnienia w cytatach z tej noweli – D.M.).

³¹⁶ Tamże, s. 175.

³¹⁷ Tamże.

³¹⁸ Tamże.

³¹⁹ „Błogo będzie, co choć i strzygą się nie ostanie” (tamże, s. 174). Coś się zresztą ze strzygi w nim ostało, skoro „do kościoła matka nie mogła go brać, bo jak, bywało, zahuczą organy [...], to dziecku oczy tak mgłą zachodzą, jakby już nie z tego świata patrzyły...” (tamże, s. 176).

³²⁰ Tamże, s. 175.

³²¹ Nic dziwnego, wszak „nie ma władzy politycznej bez kontroli nad archiwum, nad pamięcią”. J. Derrida, *Archive Fever: A Freudian Impression*, tłum. E. Prenowitz, University of Chicago Press, Chicago

wszystkich głosów, jakie są na wsi, i pewno myślał sobie, że cała wieś gra. Jak posłali go do roboty, żeby gnój rozrzucał, to mu nawet wiatr grał w widłach”³²². I tego już było za wiele. „Zobaczył go tak raz karbowy, stojącego z rozrzuconą czupryną i słuchającego wiatru w drewnianych widłach... zobaczył i odpasawszy rzemyka, d a ł m u d o b r ą p a m i ą t k ę”³²³. W ten sposób, w formie ostrzeżenia, Janko otrzymał dar pamięci po raz pierwszy. Nie poskutkowało, chłopak „grał” dalej, na przekór instytucjom. Ale przecież wcale nie na przekór, skoro był całkowicie odporny na wiedzę o tym, jak miałyby wyglądać (brzmieć) granie zgodne z zasadami gry, zgodne z prawami instytucji. Tyle jednak za to swoje granie „odbierał szturchańców, że w końcu wyglądał jak obite jabłko niedojrzałe”³²⁴, ale i tego było mało. „Zło-dzieja”, kryminalistę – tego, kto z pozycji swojej jednostkowości (świadomie lub nieświadomie) występuje przeciwko wspólnocie – trzeba osądzić, skazać, a nade wszystko zresocjalizować. Dlatego biedny Janko stanął przed sądem u wójta, który miał dla niego kolejny dar: „Popatrzyli na niego wójt i ławnicy, jak stał przed nimi z palcem w gębie, z wytrzeszczonymi, zalękłymi oczyma, mały, chudy, zamorusany, obity, nie wiedzący, gdzie jest i czego od niego chcą? Jakże tu sądzić taką biedę, co ma lat dziesięć i ledwo na nogach stoi? [...] Niech go tam weźmie stójka, niech mu da różgą [...]. Zawołali Stacha, co był stójką: – Weź go ta i d a j m u n a p a m i ą t k ę”³²⁵. Czyli wbij mu do głowy sensowną tożsamość, jakieś rozumne i zrozumiałe „ja” – niech z po-twora wyjdzie na ludzi, niech „się wychowa”.

Koniec końców pamięć zabiła Janka, ale zapewne niczego go nie nauczyła: „Dziecko, czy nie rozumiało o co chodzi, czy się zalękło, dość że nie ozwąło się ni słowem, patrzyło tylko, jakby patrzył ptak. Albo on wie, co z nim zrobiją?”³²⁶. W tym sensie i w związku z tą obojętnością wobec (posiadania) pamięci, Janek sam był sobie prawodawcą, czyli autonomiczną instancją sprawczą. „Wcale nie był jak inne dzieci, był raczej jak

1996, s. 4. Ale i odwrotnie: nie ma pamięci – ani jako archiwum, ani jako nieprzerwanego ruchu (re)interpretacji – bez interwencji jakiejś władzy politycznej.

³²² H. Sienkiewicz, dz. cyt., s. 176.

³²³ Tamże.

³²⁴ Tamże, s. 177.

³²⁵ Tamże, s. 180.

³²⁶ Tamże, s. 181.

jego skrzypki z gonta”³²⁷ – Janko nie grał muzyki, był samym graniem, które w ten sposób na nowo definiował.

To wykluczenie, a więc radykalne zobojętnienie na prawo, jego całkowita nieznajomość, pozwala pomyśleć (w ramach noweli Sienkiewicza) także o czytelniku jako o możliwie autonomicznej instancji sprawczej, która nie tyle żąda uznania własnej suwerenności, ile – poprzez akt lektury – na nowo definiuje pojęcie i warunki czytelniczej suwerenności. Jednak „do wszelkiego działania potrzebne jest zapomnienie”³²⁸, rozumiane nie jako przeciwieństwo pamiętania czy przypominania, ale jako coś na kształt od-robienia przeszłości, powrotu do stanu „sprzed początku”, zanim nieuchronność losu zebrała swoje żniwo. Zapominać to działać (*act*), tak „jak gdyby odrzucenie spuścizny przeszłych pokoleń [...], odtrącenie ojcowizny, przepisanie swojego pochodzenia, było możliwe, tak jakby każda chwila [...] mogła zapowiadać radykalnie nowy początek – bezprecedensowy, nieprzecwiczony, niepamiętany”³²⁹.

4. Herezja

Próba zdefiniowania „motoryki” lektury jako procesu ustawicznego zapominania, nieustannego wyrzekania się pamięci, a więc także od-czyniania przeszłości, z jednej strony byłaby więc rewolucyjnym wykroczeniem poza skostniały dyskurs uniwersytecki, z drugiej jednak wiązałaby się z ryzykiem nieuchronnego konserwowania tego dyskursu. Ujęcie to może być rewolucyjne, bo przekształca doświadczenie lektury w przymus powtarzania z różnicą, zaleca czytać, „nie powtarzając tego, co już wiemy [...], używając różnych, nieoczekiwanych języków, myśląc [...] swobodnie i wbrew przyzwyczajeniom [...], jakbyśmy zaczęli od początku”³³⁰, ciągle od nowa, zawsze inaczej. Z tego samego powodu, z którego ujęcie to jest rewolucyjne, jest ono jednak również nawiedzane przed widmo (akademickiego) konserwatyzmu.

³²⁷ Tamże, s. 177.

³²⁸ F. Nietzsche, dz. cyt., s. 102.

³²⁹ R. Comay, *Mourning Sickness: Hegel and the French Revolution*, Stanford University Press, Stanford 2011, s. 147n.

³³⁰ M. P. Markowski, *Czarny nurt. Gombrowicz, świat, literatura*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2004, s. 10.

Wiedza – czyli ta, która panuje w dyskursie uniwersyteckim – a także każda nowa wiedza natychmiast wpada w objęcia instytucji, dyskurs uniwersytecki ma za zadanie tak ją opracować, by nieład przeistoczył się w harmonię. W tym celu dyskurs ten spontanicznie dąży do zintegrowania, udomowienia i zasymilowania każdego ekscesu, każdego oporu, każdego skandalu, dzięki któremu i na bazie którego ta wiedza powstała. „W dyskursie uniwersytetu wiedza jest tym, co zajmuje miejsce agensa (pana), zmieniając podmiot (\$) w to, co jest ‘produkowane’, w swoją nieprzyswajalną nadmiarową resztkę”³³¹. Ale nawet tę resztkę (głos) usiłuje się udomowić. Momenty suwerennej podmiotowości, które warunkują pojawienie się potencjalnych nowych znaczących (albo, klasycznie rzecz ujmując, inwencyjnych) odczytań, natychmiast nikną w odmętach doraźnie usankcjonowanego konwenansu i prowizorycznej legislacji. Twórczy nonsens może trwać tylko chwilę, dokładnie tyle, ile potrzeba, by dało się go wpisać na listę lektur szkolnych (kazus Jamesa Joyce’a). „Dyskurs uniwersytecki nie może tolerować zaangażowanej pozycji podmiotowej”³³² – stąd najpierw oskarżenia o herezję („przecież tak nie można”, „to sprzeczne ze wszystkim, z czym do tej pory mieliśmy do czynienia”), by później to, co oskarżone, gładko – już jako dogmat – włączyć w jedną z oficjalnych doktryn. Dlatego psychoanaliza nigdy nie porzuca pola herezji, inaczej straciłaby zarówno swój krytyczny, jak i stwórczy potencjał. Tylko dzięki temu – nigdy do końca nie opuszczając obszaru gotowych wzorców, kodeksów i konwencji (którymi się przecież „żywi”) – psychoanaliza daje moc głoszenia nowego słowa. Sama jednak zawsze stoi w progu.

To dlatego Jacques Lacan uważał się za heretyka, tak w sferze kultury, jak i psychoanalizy. Nic więc dziwnego, że gdy pod koniec życia francuski analityk stanął przed wyborem: Freud albo Joyce, wybrał tego ostatniego. Zdaniem Lacana Joyce był heretykiem, ponieważ zdolny był dokonać rzeczywistego wyboru (gr. *hairetikós* to „wybierający”). Prawdziwego twórcę konstytuuje bowiem właśnie akt wyboru współrzędnych samego wyboru. W tym przypadku chodziło o wybór nowej drogi pisma, wbrew porządkującej i jednoznacznej ojcowskiej formule: „Ja jestem drogą i prawdą, i życiem” (J 14,6). Ów skandaliczny wybór własnej drogi (i porzucenie ojcowskich gwarancji), którego dokonał Joyce, spowodował w świecie literackim i – szerzej – językowym auten-

³³¹ S. Žižek, *Cztery dyskursy, cztery podmioty*, tłum. M. Kropiwnicki, w: *Žižek. Przewodnik Krytyki Politycznej*, red. M. Kropiwnicki, J. Kutyla, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2009, s. 201n.

³³² Tenże, *Object a in social link*, w: *Jacques Lacan and the Other Side of Psychoanalysis: Reflections on Seminar XVII*, red. J. Clemens, R. Grigg, Duke University Press, Durham–London 2006, s. 108.

tyczną dezorientację, zamęt w obrębie dotychczasowych ideałów. W tym kontekście należałoby zapytać nie tyle o to, czy herezja może prowadzić do wiedzy, ile raczej o to, czy istnieje nowa wiedza poza herezją.

Joyce nie był apostatą, nie odszedł z kościoła, któremu na imię „język”, tylko – za sprawą swej radykalnie jednostkowej „stworczości” – zaczął go „zaśmiewać”, rozbijać od środka. „Herezja to nie apostazja, która jest czymś w rodzaju niewiary i byciem poza doktryną. Herezja dotyczy wierzących. Heretycy są błędnymi czytelnikami Pisma, mylnymi interpretatorami”³³³. Wszak heretyk stoi po stronie tego, co pojedyncze, na przekór tendencjom uniwersalizującym. Więcej nawet: nie dość, że herezja wywraca tekst, to w dodatku „atakuje więź społeczną, a zatem wielkiego Innego”³³⁴.

Lacanowski „wybór Joyce’a” uczynił proces psychoanalityczny „długim dochodzeniem do herezji”³³⁵, dążeniem do (zawsze tylko) błędnego odczytywania każdego tekstu, fałszywej interpretacji każdego mówienia, zakwestionowania funkcji Ojca (Joyce’owskie „*nobodaddy*”³³⁶; również Janka Muzykanta należy zatem widzieć przede wszystkim jako tego, który nie wie o czymś takim, jak ojciec). Lacan uczynił z psychoanalizy intymną – choć może lepiej byłoby powiedzieć „ekstymną” – herezję każdego dyskursu (teoretycznego, filozoficznego czy literackiego). W pewnym momencie swojego nauczania przedłożył „follyzofię” (czy „psychozofię”, czyli mądrość albo wiedzę szaloną) nad filozofię tradycyjną (wiedzę uniwersyteckich ojców).

Psychoanaliza, trochę podobnie jak pisanie Joyce’a, mimo że pozostała i pozostaje w obrębie kanonu, niezmiennie przeistacza się w jego symptom. Staje się źródłem rozkładu i kreacji jednocześnie. „Powiedzmy – skonkluduje w roku 1974 Lacan – że jest to zajmowanie się czymś, co nam nie pasuje. To praktyka strasznie trudna, ponieważ stara się wprowadzić do codziennego życia rzeczy niemożliwe i wyobrażone”³³⁷. Psychoanaliza to krytyczna praca, którą wykonuje mówiący (czytający) podmiot, to subtelna, choć wytrącająca z równowagi praktyka lekturowa zmierzająca do „wymazania sensu rze-

³³³ R. Klein, *Dlaczego Joyce?*, tłum. B. Wolf, „Psychoanaliza. Czasopismo NLS” 2007, nr 2, s. 150.

³³⁴ Tamże, s. 151.

³³⁵ Tamże, s. 150. Lacan twierdzi wręcz, że struktura wypracowana przez Joyce’a to „najlepsze czego można by oczekiwać od psychoanalizy na jej końcu”. J. Lacan, *Lituraterre*, w: tenże, *Autres écrits*, Seuil, Paris 2001, s. 11.

³³⁶ „Niczyjtata” w *Ulissiesie* przełożonym przez Macieja Słomczyńskiego. Sformułowanie to Joyce zaczerpnął z wiersza Williama Blake’a *To Nobodaddy*.

³³⁷ *Forever Freud. Z Jacques’em Lacanem rozmawia Emilia Granzotto*, s. 187.

czy”³³⁸. Z powodzeniem można do niej odnieść słowa Michaela Hardta: „Jest procesem destabilizującym nie tylko działające instytucje, ale także dominujące idee. Jednak do siły krytyki zawsze musi zostać dodany twórczy proces eksperymentowania z nowymi formami”³³⁹.

5. Akt lektury

Pisze Derek Attridge: „Tworzenie [twórcze czytanie – D.M.] jest zarówno aktem, jak i zdarzeniem, jednocześnie efektem świadomego wysiłku woli i czymś, co dzieje się bez ostrzeżenia biernej, choć uważnej, świadomości. Skoro nie ma recepty, programu na tworzenie, nie może być ono wyłącznie aktem woli. (Nie ma tu miejsca na omówienie koncepcji, wedle której tworzenie jest, przynajmniej po części, ‘aktem’ nieświadomości: mój wywód mógłby być przełożony na pojęcia psychoanalityczne, ale to prowadziłoby do wielu innych kwestii)”³⁴⁰.

Otóż nie mógłby. „Przekład” jakiegokolwiek dyskursu teoretycznego – nawet silnie inspirowanego dekonstrukcyjną innością, zdziwieniem i inwencją, a więc odzeganego się od tradycyjnego rozumienia teorii jako uporządkowanej i porządkującej rygorystycznej praktyki systemowej – na kategorie psychoanalityczne z konieczności musi zakończyć się niepowodzeniem. Nie można przekładać metodologicznych aspiracji na język psychoanalizy, ponieważ, po pierwsze, nie wynaleziono do tej pory takiego języka (jego definitywne usankcjonowanie byłoby bowiem końcem herezji, czyli psychoanalizy jako takiej), po drugie – każda taka aspiracja jest już zawsze przez język psychoanalizy (który jako taki nie istnieje, choć działa w każdym języku) „zamieszkivana”. Nie da się zatem uprawiać teorii (ani Teorii, ani „teorii”) w oparciu o psychoanalizę. I właśnie dlatego należy to robić.

Uprawianie teorii w oparciu o psychoanalizę jest niewykonalne, bo już sama teoria psychoanalityczna – spróbujmy na chwilę uwierzyć niezliczonym instytucjom i stowa-

³³⁸ Tamże, s. 189.

³³⁹ M. Hardt, *Komunizm jest bezwzględna krytyką wszystkiego, co istnieje*, <http://www.praktykateoretyczna.pl/michael-hardt-komunizm-jest-bezwzgledna-krytyka-wszystkiego-co-istnieje/> [dostęp: 30.05.2015]. Przytoczone słowa stanowią fragment definicji komunizmu, równie dobrze (albo nawet lepiej) charakteryzują jednak psychoanalizę.

³⁴⁰ D. Attridge, *Jednostkowość literatury*, tłum. P. Mościcki, Universitas, Kraków 2007, s. 46.

rzyszeniom i założmy, że taka teoria faktycznie istnieje – ma co najmniej dwie twarze: jedną koherentną, niezbędną klinice, formalnie bez zarzutu (przykładem jest wykładnia nauki Jacques’a Lacana, którą zaproponował i nadal proponuje Jacques-Alain Miller) oraz drugą, zniekształconą od podmiotowej rozkoszy, od „macierzyńskiego” języka (*lalangue*), który wyszczególnia i rujnuje, ale jednocześnie podtrzymuje tę koherencję i formę. To teoria w swym powtórzeniu, nieprawy rewers, który musi mieć coś z obscenicznej imitacji nieobecnego oryginału, dezintegruje wszak złudzenie uporządkowania, metodyczną niewinność. W tym rozumieniu psychoanaliza byłaby zatem – mówiąc słowami Paula de Mana³⁴¹ – wywrotowym elementem nieprzewidywalności, dziką kartą, która pozwala teorii „orznąć”³⁴² teorię (także każdą inną „teorię” czy Teorię). Pozwala, ale to znaczy też, że do tego „rznienia” skłania, a wręcz zobowiązuje – psychoanaliza jest bowiem „sobowtóryczna”, a nie można uwolnić się od sobowtóra inaczej niż przez samobójstwo.

„Tworzenie jest aktem”, napisze Attridge. „Samobójstwo to jedyny akt, który trafia bez pudła”³⁴³, dopowie Lacan podczas wystąpienia w *Television*. Można zaryzykować tezę, że obaj mówią o tym samym akcie – o akcie lektury. Lektura jest (psychoanalitycznie rozumianym) aktem, a każdy rzeczywisty akt (takim jest akt lektury) zachodzi „bez świadomego sięgania do rezerwuaru użytych tematów, słów, idei” (jak pisał Markowski), jest jednocześnie „czymś, co dzieje się bez ostrzeżenia biernej, choć uważnej, świadomości” (według Attridge’a), wiąże się więc z „samobójstwem podmiotu” – dotychczasowy podmiot zostaje wywłaszczony za sprawą niespodziewanego aktu. Dowiadujemy się o nim retrospektywnie, już z perspektywy „nowego podmiotu”; to, że akt ten miał miejsce, poznajemy po owocach. Akt lektury wydarza się, gdy całkowicie odtrącimy symboliczne wsparcie podmiotowości, kiedy zrezygnujemy z gwarancji, jakie zapewnia Inny, gdy tyrania dowodu osobistego, który nam wystawiono, zacznie uwierać

³⁴¹ P. de Man, *Opór wobec teorii*, tłum. M. Rusinek, w: *Dekonstrukcja w badaniach literackich*, dz. cyt., s. 83.

³⁴² Zob. R. Gasché, *The Wild Card of Reading. On Paul de Man*, Harvard University Press, London 1998 s. 7-8. Autor monografii używa wprawdzie czasowników „trick”, „outwit” oraz „override” – oszukać, przechytryć, uchylić – ale wieloznaczne i bardziej nacechowane (zarówno seksualnie, przemocowo, jak i twórczo) słowo „rznąć” wydaje mi się w tym kontekście bardziej adekwatne. Dzika karta czytania umożliwia zatem orznienie (uchylenie, naciągnięcie, przechytrzenie, okpienie, ogranie...) reguł z wnętrza tych reguł, bez wpadania w pułapkę przesadnej zależności.

³⁴³ J. Lacan, *Television*, tłum. D. Hollier, R. Krauss, A. Michelson, W.W. Norton & Co, New York 1990, s. 43.

odrobinę za mocno. Taki akt oczyszcza pole, kasuje pozytywną treść „ja” i istniejące wcześniej identyfikacje, a jednocześnie uwalnia coś w rodzaju autonomicznej instancji sprawczej, która dzięki temu ma szansę całkowicie zrekonfigurować swoje dotychczasowe determinanty – i uwolnić nietypowego, dobrego czytelnika. Akt dobrej lektury „dałoby się w ten sposób utożsamić z budzeniem czujności, z ocknięciem się z kulturowego odrętwienia, w którym dzielimy obraz świata dobrze znanego, w którym się już nie czyta, tylko konsumuje gotowe sensy”³⁴⁴.

Ustanowienie nowej podmiotowości (i lekturowej inwencji) musi zacząć się od jednoznacznego (i ryzykownego) „nie!”, które czytelnik rzuca w twarz zastanemu uniwersum. Psychoanaliza obliguje do takiego działania, a jeśli tego nie czyni – nie ma wiele wspólnego z psychoanalizą. Toteż metodologiczny postulat mógłby brzmieć: lektura musi mieć w sobie coś z przejścia (do) czynu, z nieprzewidywalnego i bezwzględnego *passage à l'acte*. Przechodząc do czynu (aktu), nadrywamy więzy łączące nas dotąd z tą czy inną wspólnotą interpretacyjną, kwestionujemy zastaną władzę, wiedzę i to, co stanowi ich oparcie; podważamy autorytet – rodziny, państwa, uniwersytetu. „Moment rozpoczęcia pracy interpretacji [pracy lektury – D.M.] musi być momentem przecięcia inercji nie tylko pospolitego czytelnika, ale i samej dyscypliny naukowej, jeśli pojmować ją jako *techné*. Technologizacja inwencji bowiem prowadzi do odkrycia nie innego, lecz tego samego. [...] Nie chcąc odkrywać tego samego, lektura musi się zacząć od prawdziwego kryzysu, jakiemu podlega status interpretatora [czytelnika – D.M.], bo jak mówi Derrida, ‘inwencja dokonuje zakwestionowania wszelkiego statusu’”³⁴⁵.

Kryzys, o którym mówi Derrida, kończy się jednak w momencie, gdy lektura zbliża się do owego fantazmatycznego „statusu” – prawdziwy kryzys zaczyna się wtedy niepokojąco przeistaczać w status quo dyskursu teoretycznego. Znamienne są słowa Derridy: „Umożliwienie nadejścia innego nie oznacza inercji gotowej na byle co”³⁴⁶. Krzysztof Kłosiński tak oto komentuje to kluczowe zdanie: „Inaczej mówiąc, nie jest warunkiem odkrywania innego wyzbycie się wszelkiej kompetencji, pozbawienie się możliwości, jakie daje *techné*. Paradoks odkrywania innego polega na tym, że inwencja kwe-

³⁴⁴ K. Kłosiński, *Odkrywanie innego*, w: tenże, *W stronę inności*, s. 141.

³⁴⁵ Tamże, s. 149. Cytowany przez Kłosińskiego fragment: J. Derrida, *Psyché. Odkrywanie innego*, tłum. M.P. Markowski, w: *Postmodernizm. Antologia przekładów*, oprac. R. Nycz, Wydawnictwo Baran i Suszczyński, Kraków 1997, s. 95.

³⁴⁶ J. Derrida, dz. cyt., s. 98.

stionuje wszelki status, ale i ‘bez statusu nie byłoby żadnej inwencji’. ‘Inwencja bowiem nigdy nie może być całkowicie prywatna, skoro jej status jako inwencji, jej świadectwo lub patent – jej jawna, otwarta, publiczna identyfikacja powinna być potwierdzona i zatwierdzona’. Odkrywamy bowiem – dodaje od siebie Kłosiński – innego dla siebie, ale i odkrywamy zarazem siebie innego, odkrywamy jednak nie tylko dla siebie, ale i dla innych. Interpretacja wikła nas w wielopiętrową komunikację, w której nie my stanowimy centrum”³⁴⁷.

Zarówno Derrida, jak i Kłosiński przekonują, że czytelnik potrzebuje jakiegoś (publicznego, uprawomocnionego) statusu, żeby nie stoczyć się w inercję gotowości na byle co, na nieznośny szmer obiekt-ywnego głosu, że niezbędny jest ów parasol pamięci (co najmniej pewnego rzemiosła), który Inny roztacza nad nami wszystkimi. Być może rzeczywiście nie da się zapomnieć, nie da się zobojętnieć na ów perwersyjny status, może nie sposób całkowicie odmówić przyjęcia „pamiętki”, która ujarzmia lekturową stwórczość. Pewne jest natomiast, że psychoanaliza pozwala na uwolnienie się od lęku przed byle czym – pozwalała na to i zachęcała do tego od momentu, w którym Freud ją wynalazł. Psychoanaliza toruje drogę gotowości do powiedzenia i przeczytania byle czego, byle jak, nonsensownie, niezrozumiale. Dzięki niej czasem czytam, mimo że umiem to robić.

A to już niemało. Bo przecież nie wystarczy „zapomnieć wszystko” (jak chce Markowski), zapomnieć, że „przecież tak nie można, nie wypada” (czytać), ponieważ w końcu i tak zawołają „Stacha, co był stójką”³⁴⁸, żeby „dał na pamiętkę”, tak jak dał Jan-kowi – różgą wbił mu do głowy pamięć o tym, co należy, pamięć o prawie. Akt-ywność psychoanalizy w badaniach literackich czasami pozwala na wytrącenie Stachowi różgi z ręki.

³⁴⁷ K. Kłosiński, *Odkrywanie innego*, s. 150. Cytowane przez Kłosińskiego fragmenty: J. Derrida, dz. cyt., s. 95, 83.

³⁴⁸ H. Sienkiewicz, dz. cyt., s. 180.

Rozdział 5: Aktywność potworna

„Czytanie czyste – napisze Ryszard Koziołek – w świetle ekonomizacji lektury, jest ‘kobiece’. A może należałoby powiedzieć, że lektura jest kobietą. Co to znaczy?”³⁴⁹. Poniżej chciałbym spróbować nie tyle odpowiedzieć na to pytanie, ile je trochę skomplikować lub przeformułować. Skoro bowiem postawiliśmy tezę, że ustanowienie nowej podmiotowości i lekturowej inwencji wiąże się z przejściem do czynu (aktu), a swój początek ma w jednoznacznym i samobójczym „nie!” rzuconym w twarz zastanemu uniwersum, to teoretyczną pracę nad pojęciami aktu i podmiotu należałoby wykonać ramieniem z kobiecością w czystej postaci, Medeą.

*Nie rozumiem tego, co czynię, bo nie czynię tego, co chcę,
ale to, czego nienawidzę - to właśnie czynię. (Rz 7, 15)*

1. Dzieciobójstwo

W *Monstrosity of Christ* Slavoj Žižek opowiada jak na kilka miesięcy przed śmiercią, tuż po przeczytaniu *Kruchego absolutu*, Elizabeth Wright zagadnęła go szczerze z troską: „Jest coś co mnie niepokoi w twojej książce. Czy rzeczywiście uważasz, że po to, aby być prawdziwie etycznym, powinno się zamordować własne dzieci?”³⁵⁰ Wright zaniepokoił najbardziej problematyczny, ale bodaj najciekawszy fragment, w którym Žižek w poczet ambasaderek nowej moralności włączył Medeę z tragedii Eurypidesa oraz Sethe, bohaterkę *Umiłowanej* Toni Morrison. Głos należy do Medei:

Płaczę nad czynem, który muszę spełnić

³⁴⁹ R. Koziołek, *Maski czytania*. W: *Intymność wyrażona*. Red. M. Kisiel, M. Tramer. Katowice 2006, s. 34.

³⁵⁰ S. Žižek, J. Milbank, *Monstrosity of Christ*, red. C. Devisa, Londyn 2009, s. 284-5.

niebawem: dzieci przecież pozabijam
własne – już nikt ich przed tym nie ocali.
Tak to zniszczywszy cały dom Jazona,
ujdę z tej ziemi w ucieczce przed mordem
najmilszych dzieci, najstraszniejszą zbrodnią. [...]

PRZODOWNICA CHÓRU:

odradzam ten **czyn**³⁵¹ tak okropny! [...]
Zabić płód własny ważysz się kobieto?

MEDEA:

Tak. To najbardziej zgnębi mego męża.

PRZODOWNICA CHÓRU:

Ciebie zaś zrobi najnędzniejszą z kobiet.³⁵²

Dzieciobójstwo, czyli to, co „najbardziej zgnębi mego męża”. Oto kobiecość w pełnej krasie!

W krasie i w prawdzie, bo choć Kobieta nie istnieje³⁵³, to istnieje prawda, która jest kobietą oraz kobieta, która jest prawdziwa. Jednak pod warunkiem, że nie będzie mitologizowana jako muza lub ideał. I (albo) że zdystansuje się od swego macierzyństwa. Trudno o bardziej wymowną ilustrację tego dystansu, niż ma to miejsce w przypadku *Medei*. Historia jest ponura i dobrze znana. Ważne jest to, że Eurypides jeszcze spotęgował tragizm sytuacji, pokazując zamiast matki do reszty zdegenerowanej, kobietę głęboko kochającą i do końca oddaną swoim dzieciom. Jednak nie ma zmiłuj – by „kobieta” ostatecznie wzięła górę nad „Matką”, potomstwo musi zostać zgładzone. „To ra-

³⁵¹ Istotny dla tych rozważań wywód, dotyczący słowotwórstwa, semantyki, a także etymologicznego powinowactwa „czynu”, „tworu” oraz „po-tworności”, znajduje się w: M. Kłosiński, *Potwór, którym więc jestem (o Dziadach i Dusiołku)*, „Świat i Słowo” 2012, nr 1. Tutaj przytoczę tylko fragment hasła „twór” ze słownika Aleksandra Brücknera: „cerk. *twor*, ‘stworzenie’, *tworiti*, *tworīc*, ‘stwórca’, *potwor*, ‘oszczerstwo’, *rastworiti*, ‘roztworzyć’, *stwor*, ‘czyn’”. A. Brückner, *Słownik etymologiczny języka polskiego*, Warszawa 1957, s. 587.

³⁵² Eurypides, *Medea*, w: tegoż: *Tragedie*, przeł. J. Łanowski, Warszawa 2005, t.1, s. 169-70. Podkreślenie moje. W toku rozważań pojęcia czynu i aktu używam wymiennie.

³⁵³ „Nie ma czegoś takiego jak Kobieta, nie ma Kobiety przez duże K, które wskazywałoby na jej uniwersalny charakter. Nie ma czegoś takiego jak Kobieta, ponieważ w swej istocie [...] jest ona nie-cała”. J. Lacan, *The Seminar, Book XX. Encore. On Feminine Sexuality. The Limits of Love and Knowledge*, przeł. B. Fink, red. J.-A. Millera, Nowy Jork, Londyn 1999, s. 72-3.

dykalny przykład tego, co oznacza bycie kobietą poza byciem matką. Poprzez swój akt [Medea] wychodzi z depresji. To w nim zawiera się jej całe ja. Po tym akcie, słowa stają się daremne, a bohaterka raz na zawsze uwalnia się spod kurateli albo (lepiej) spod panowania znaczącego³⁵⁴. Spod panowania Pana, Jazona.

JAZON:

Wstrętna kobieto, najnienawistniejsza
dla bogów, dla mnie i dla wszystkich ludzi,
na własne dzieci ważyłaś się podnieść
ostrze, ty – matka, mnie bez dzieci zgubić?! [...]
Ale ja ciebie już tysiącem wyzwisk
nie dotknę – taką masz bezwstydną czelność³⁵⁵.

Podobną czelnością, choć o zdecydowanie mniejszym ciężarze gatunkowym, wykazała się też inna „zdradzona” żona, Madeleine Gide. Ona również okazała się (metaforycznie rzecz ujmując) dzieciobójczynią, spaliła bowiem miłosne listy pisane przez męża, które zarówno dla niej, jak i dla niego, stanowiły podobno własność najcenniejszą. „Piękniejsza korespondencja być może nigdy nie istniała”, zawodził w którymś miejscu Andre Gide, by w innym wyznać: „cierpię tak, jakby zamordowała nasze dziecko”³⁵⁶ (to jedno jedyne, wszak samo małżeństwo pozostało nieskonsumowane). Występek Madeleine z domu Rondeaux, czyli „akt kobiety, prawdziwej kobiety, w jej bezkompromisowej kobiecej naturze”³⁵⁷, nie jest może tak spektakularny jak ten Medei, ale jego struktura pozostaje taka sama. Kobieta poświęca to, co (także) dla niej najcenniejsze, by wydrążyć w mężczyźnie (w Panu) dziurę, której już nigdy nie da się zasklepić. Zresztą czy sama nie staje się tą dziurą, „dziurą w całym”³⁵⁸? „Kobieta prawdziwa odkrywa niezbadane terytoria, przekracza każdą granicę, więc jeśli Medea [albo Madeleine] dostarcza nam przykładu na to, co w prawdziwej kobiecie oszałamiające, to dlatego, że odsłania

³⁵⁴ J.-A. Miller, *The Relation Between the Sexes*, w: *Sexuation*, red. R. Salecl, Londyn 2000, s. 19.

³⁵⁵ Eurypides, *Medea*, s. 191. W tłumaczeniu Zygmunta Węclewskiego pierwszy wers brzmi: „Ty potworna kobieto, najnienawistniejsza...”.

³⁵⁶ Cytuję za: J. Lacan, *The Youth of Gide, Or the Letter and Desire*, w: tegoż: *Ecrits*, przeł. B. Fink, Londyn, Nowy Jork, 2006, s. 640, 830.

³⁵⁷ J. Lacan, *The Youth of Gide*, s. 640.

³⁵⁸ Według Lacana to co żeńskie jest nie-całe. Po francusku *pas-tout*, po angielsku (*w*)hole. „Dziura w całym” to przekład wprawdzie nieco grubiański, ale jednak całkiem trafny.

nieznane obszary, wykracza poza wszelkie ograniczenia”³⁵⁹. Jak to swoje wykroczenie uzasadnia? Nijak, wzorem żony słynnego pisarza: „spaliłam twoje listy, żeby coś zrobić”, „musiałam coś zrobić”, bo nie mogłam inaczej³⁶⁰. I to wszystko. Niewytłumaczalne kobiecie „Nie!”, czyn w czystej postaci; podczas gdy motywacja i ewentualne konsekwencje okazują się czymś na wskroś obojętnym³⁶¹.

Tak więc strzeżcie się wierni i niewierni mężowie, prawi i nieprawi panowie (nawet jeśli nie nosicie spodni), gwaranci symbolicznego porządku, żyranci systemu, znani lepiej pod wymownym imieniem (nie-płciowego) Fallusa. Strzeżcie się i pamiętajcie, że często potwór ma twarz anioła; jeszcze częściej jest jednym i tym samym. To właśnie do was zwraca się Lacan, gdy ironizuje: „Biedny Jazon, który wyrusza po Złote Runo szczęśliwości – nie rozpozna swej Medei!”³⁶².

Jednak kwestia „upłciowienia” aktu może zejść na drugi plan, bo nic nie stoi na przeszkodzie, aby Medea okazała się anatomicznym mężczyzną. Žižek podaje świetny przykład na gest upodmiotowienia, który wiąże z koniecznością „strzelania do samego siebie”, a który przynajmniej na pierwszy rzut oka staje się udziałem mężczyzny:

Gdy w retrospektywnej scenie w *Podejrzanych* tajemniczy Keyser Söze wraca do domu i widzi, że jego żona i mała córeczka są na muszce pistoletów członków wrogiego gangu, ucieka się do radykalnego gestu: zabija żonę i córkę – czyn ten pozwala mu potem bezlitośnie prześladować członków konkurencyjnego gangu, ich rodziny, rodziców, przyjaciół i zabijać ich wszystkich... [...] w sytuacji wymuszonego wyboru podmiot dokonuje „szalonego” niemożliwego wyboru niejako zadając cios sobie samemu, uderzając w to, co dla niego najcenniejsze. Czyn ten, bynajmniej nie będąc przypadkiem niemocy i agresji skierowanej na siebie samego, zmienia raczej współrzędne samej sytuacji, w której znajduje się podmiot: odcinając się od najdroższych mu obiektów, które będąc w posiadaniu wroga, sprawiają, że jest trzymany w szachu, podmiot zyskuje przestrzeń dla nieskrępowanego działania. I czy taki radykalny gest „strzelania do siebie samego” nie stoi u podstaw podmiotowości jako takiej?³⁶³

³⁵⁹ J.-A. Miller, *The Relation Between the Sexes*.

³⁶⁰ Cytaty za: J. Lacan, dz. cyt. s. 640, 830.

³⁶¹ „Lacan zaproponował jako definicję (czy też jedną z definicji) ‘prawdziwej kobiety’ pewien radykalny akt polegający na odebraniu mężczyźnie, jej partnerowi, usunięciu, a nawet zniszczeniu, tego, co ‘w nim bardziej niż on sam’, tego, co ‘znaczy dla niego wszystko i co jest ważniejsze dla niego niż jego własne życie [...]’. To ten potworny akt zniszczenia tego, co liczy się dla jej męża najbardziej oznacza, że Medea działa jak *une vraie femme*”. S. Žižek, *Kruchy absolut*, przeł. M. Kropiwnicki, Warszawa 2009, s. 159.

³⁶² J. Lacan, *The Youth of Gide*, s. 640.

³⁶³ S. Žižek, *Kruchy absolut*, s. 157-8.

Niekoniecznie „jako takiej”, raczej podmiotowości nowej, bo taki autodestrukcyjny akt ma to do siebie, że oczyszcza teren dla nowego początku, pozwala na swego rodzaju nowe otwarcie. Psychoanalityczne *passage a l'acte*³⁶⁴ to wykroczenie, eksces, wyskok poza obręb sceny, na której odgrywało się dotychczasową rolę. To rozejście się ze światem. Koniec regularnej komunikacji.

MEDEA:

Po cóż ty bijesz i wywalasz bramy,
szukasz ich trupów i mnie, zabójczyni?
Zaprzestań trudu. Jeśli potrzebujesz,
mów, czy chcesz czegoś? Ręką mnie nie dotkniesz. [...]

JAZON:

Daj mi
dotknąć ich [dzieci] ciał delikatnych!

MEDEA:

Nie! W próżnię lecą twe słowa!³⁶⁵

W próżnię-Medeę. Warto zaznaczyć, że tragiczna bohaterka „wy-próżniła” się po-
niekąd dwukrotnie. Najpierw bowiem zabiła swojego brata: stawiając wszystko na kartę
małżeństwa z Jazonem, definitywnie odcięła się od swoich rodzinnych i społecznych
korzeni. Dla Sprawy (imię której było Jazon) zdradziła i poświęciła wszystko, co miało
dla niej wartość. Lecz w końcu sama została zdradzona, więc wyjątkowość Sprawy ule-

³⁶⁴ Poszerzam nieco dotychczasowe pole znaczeniowe tego wyrażenia, ale w miarę możliwości unikam
wikłania go w kontekst polityczno-społeczny. Skupiam się tu przede wszystkim na perspektywie jednost-
kowej. Grecki kontekst tych rozważań skłania jednak do przywołania wydarzenia z najnowszej historii
politycznej, a konkretnie referendum, które odbyło się 5 lipca 2015 roku i dotyczyło akceptacji planu po-
rozumienia Grecji z międzynarodowymi wierzycielami: „Referendalne ‘Nie’ było niewątpliwie wielkim
etyczno-politycznym aktem: Grecy heroicznie odrzucili brutalny nacisk UE, sprzeciwili się skoordyno-
wanej, wrogiej propagandzie sięjącej strach i kłamstwa – stanęli zjednoczeni bez perspektyw na przy-
szłość, przeciw pragmatyzmowi i ‘realnym’ rachubom. Greckie ‘Nie’ było autentycznym gestem wolno-
ści i autonomii, ale kluczowe jest oczywiście to, co dzieje się dzień po referendum, kiedy trzeba powrócić
z ekstatycznej negacji do brudnych, codziennych spraw”. S. Žižek, *Odważa w czasie beznadziei*. Artykuł
dostępny online: [http://www.krytykapolityczna.pl/artykuly/ue/20150727/zizek-o-grecji-odwaga-w-
czasach-beznadziei](http://www.krytykapolityczna.pl/artykuly/ue/20150727/zizek-o-grecji-odwaga-w-
czasach-beznadziei) [dostęp: 10.09.2015]

³⁶⁵ Eurypides, *Medea*, s. 191, 194-5. Podkreślenie moje.

gła zawieszeniu, a Medea została z pustymi rękami, z niczym – sama stała się niczym, pustką.

Pustka – oto podmiot „po przejściach” i „we własnej osobie”, właściwy rezultat kobiecego „Nie!”³⁶⁶ Rezultat wyzwania rzuconego istniejącemu porządkowi symbolicznemu, skutek radykalnego aktu, który obnaża impotencję i iluzoryczność symbolicznej władzy, ale tym samym przekreśla pewność i bezpieczeństwo, które ta władza zapewniała. Chodzi o efekt osobliwego buntu, który wyrzeka się jakiegokolwiek umocowania w istniejącej uprzednio tożsamości. „W związku z tym, kobiece ‘Nie!’ jest traumatyczne nie tylko dlatego, że demaskuje bezzasadność symbolicznej władzy, ale także dlatego, że odrzuca każde symboliczne wsparcie, nawet [albo zwłaszcza] te, na którym samo się opiera”³⁶⁷.

W przypadku „przejścia (do) czynu” (*passage a l’acte*) spotykamy się zatem nie tyle z odrzuceniem podmiotowości jako takiej, co z całkowitym odtrąceniem jej symbolicznego wsparcia. Akt kasuje pozytywną treść „ja”, istniejącą wcześniej tożsamość, ale jednocześnie uwalnia coś w rodzaju autonomicznej instancji sprawczej, która dzięki temu ma szansę całkowicie zrekonfigurować swoje dotychczasowe determinanty.

Z tego wynika, że krańcowość czynu z prawdziwego zdarzenia zawsze nosi znamiona „po-tworności”. Dlatego Žižek wręcz afirmuje umiejętność godzenia się „z właściwie etyczną potwornością [danego] czynu”³⁶⁸. I jako podstawową ilustrację tego mechanizmu, jako współczesną Medę, prezentuje Sethe z *Umiłowanej*, która uśmierca swoją córkę³⁶⁹, **by** (jak twierdzi) uchronić ją od niewolniczego losu, „**by** zachować minimum godności jej życia”³⁷⁰. Albo, jak ujmuje to sama Toni Morrison, Sethe poprzez swój czyn „potwierdza autonomię, wolność, której potrzebuje, **by** zabezpieczyć swoje dzieci i dać im godność”³⁷¹.

³⁶⁶ Którego nie należy mylić z formalnym ojcowskim „Nie!”, które konstytuuje porządek symboliczny jako taki.

³⁶⁷ T. McGowan, *The Feminine „No!”*. *Psychoanalysis and the New Canon*, Nowy Jork 2001, s. 28.

³⁶⁸ S. Žižek, *Kruchy absolut*, s. 161.

³⁶⁹ „Znalazłszy się w beznadziejnej sytuacji, bez żadnych perspektyw na uniknięcie niewolnictwa, Sethe podejmuje radykalne środki, **by** uchronić swoje dzieci przed powrotem w łańcuchy. Podrzyna gardło najstarszej córce, próbuje zabić swoich dwóch synów i grozi roztrzaskaniem czaski niemowlęcia, swojej najmłodszej córki – słowem, dokonuje czynu niczym Medea, próbuje zniszczyć to, co jej najdroższe, czyli swoje potomstwo”. S. Žižek, *Kruchy absolut*, s. 160. Podkreślenie moje.

³⁷⁰ Tamże. Podkreślenie moje.

³⁷¹ Cytuję za: tamże, s. 161. Podkreślenie moje.

Trochę zbyt wiele tutaj patologii. To znaczy patologicznej motywacji sygnalizowanej przez spójnik „by”, która problematyzuje zarówno etyczny, jak i po-tworny wymiar rzeczonego czynu. Właściwy czyn (akt) prowadzi bowiem do „samowymazania”, o- albo wy- „próżnienia”, do stanu zbliżonego do beznamiętności, indyferencji, „niedotykalności”. Jak sprawy mają się z pocziwą Sethe? Jej „traumatyczny czyn [...] prześladowuje ją przez dziesięć lat”³⁷². Już tylko z tego powodu przekonanie Žižka mówiące, że „czyn Sethe jest modelowym przypadkiem właściwie nowoczesnego czynu etycznego”³⁷³ jest bezpodstawne. By tego dowieść wystarczy odwołać się do... innej książki Žižka.

Najkrócej mówiąc, radykalny akt to bezsensowne poświęcenie (zanegowanie, wyrzeczenie się) tego, dla czego wszystko się poświęciło – pusty gest wykonany po nic. Žižek sugeruje, że to domena kobiet: „Podczas gdy mężczyźni poświęcają się dla Rzeczy [*Thing*] (kraju, wolności, honoru), tylko kobiety są w stanie poświęcić się dla niczego [*nothing*]. (Albo inaczej: mężczyźni są moralni, jednak tylko kobiety są właściwie etyczne)”³⁷⁴. Z potencjalnie etycznym gestem mamy do czynienia wtedy, gdy „kobieta” odmawia wtłoczenia go w standardowe ideologiczne ramy, jako gestu wykonanego z powodu jakichś „ludzkich względów”: matczynej miłości, małżeńskiego obowiązku, wrodzonej kobiecej dobroci i innych „patologicznych” (w kantowskim sensie tego słowa) motywacji. Dlatego kobiecie „Nie!” (bo nie!) „wskazuje na konsekwentne trwanie przy ‘czystości’ ofiarnego, samobójczego gestu”, dlatego akt ten

nie może zostać wpisany w żadną ofiarniczą ekonomię, w żadną wykalkulowaną strategię. Innymi słowy, to ‘Nie!’ nie odnosi się do partykularnej treści, nie jest odmową ujawnienia sekretu, odsłonięcia naszych intymnych, ale prawdziwych motywacji, jakiejś tajemniczej, idiosynkratycznej istoty, jest za to negacją jako taką [*No! as such*], takim ‘Nie!’, które samo w sobie jest całą istotą, ‘Nie!’, za którym nic nie stoi³⁷⁵.

³⁷² Tamże.

³⁷³ Tamże, s. 162. „W tradycyjnym (przednowoczesnym) czynie podmiot poświęca wszystko (wszystkie ‘patologiczne’ rzeczy) dla Sprawy-Rzeczy, która ma dla niego większe znaczenie niż samo życie. [...] W nowoczesnej konstelacji etycznej, na odwrót, zawiesza się ten wyjątek Rzeczy. Dajemy świadectwo wierności wobec Rzeczy przez poświęcenie (również) Rzeczy jako takiej [...]. I czy to właśnie nie jest niemożliwe do zniesienia sedno czynu Sethe – fakt, że zabiła swoje dzieci z powodu wierności im [...]. Bez tego zawieszenia nie ma właściwego czynu etycznego”. Tamże, s. 162-3. Zgadza się, lecz nie takie jest „sedno czynu Sethe”.

³⁷⁴ S. Žižek, *Parallax View*, Cambridge 2006, s. 81.

³⁷⁵ Tamże, s. 83.

Czy za czynem Sethe rzeczywiście nic nie stoi? Czy wystarczy, że odmawia „relatywizacji”, zrzucenia za swój czyn odpowiedzialności i „zamiast ustąpić w swoim pragnieniu przez przyjęcie dystansu względem [niego] [...], obstaje przy zasadniczo etycznym statusie swojego potwornego aktu”?³⁷⁶ Ochrona przed niewolniczym losem, próba zachowania godności, potwierdzenie autonomii i wolności – oto sens, który za nim stoi. Być może to właśnie te „sensowne, ludzkie względy” prześladują Sethe bardziej niż duch jej zamordowanej, umiłowanej córki. I nic dziwnego, wszak – mówiąc słowami Medei – „czyn zły”³⁷⁷, któremu usiłuje się przypisać pozytywnie rozumiane motywacje, który robi się „przez” albo „ze względu” na coś, nie jest w żadnym razie czynem z kodeksu etyki powtornej; przeciwnie – jest po prostu radykalnym złem.

2. Samobójstwo

Dzieciobójstwo jest bez wątpienia efektowne, jednak w działaniu etycznym nie chodzi (wbrew pozorom) o zabijanie własnych czy cudzych dzieci, nie chodzi też o ocalenie godności swojej lub czyjejś... Problem z aktem jest bowiem taki, że dokonuje się on pomimo tego, że czyjaś godność się ocali, pomimo, że kogoś się ochroni, a kogoś ubije. Akt (potencjalnie) etyczny „nie pociąga za sobą żadnych domagań utylitarystycznych”³⁷⁸. Ewentualne skutki uboczne są właśnie całkowicie *uboczne*, przypadkowe i obojętne. Na pewno nie warunkują one samego aktu. „Z pragmatycznego punktu widzenia akt ten jest najzwyczajniej głupi”³⁷⁹. Nie da się go zaplanować czy przewidzieć, akt-ualizuje się retroaktywnie, *post factum*, po (f)akcie. Potwierdza się przez swoje następstwa, a nie przez sam gest; że miał miejsce – poznajemy po owocach. „W przypadku aktu w sensie ścisłym nigdy nie jesteśmy w stanie do końca przewidzieć jego konsekwencji, a więc sposobu w jaki przekształci istniejącą przestrzeń symboliczną: akt jest zerwaniem, po którym ‘nic nie pozostanie takie samo’”³⁸⁰. Nic, które jest podmiotem.

³⁷⁶ S. Žižek: *Kruchy absolut*, s. 165.

³⁷⁷ „A choć my, kobiety,/ całkiem niezdolneśmy do czynów dobrych,/ to w złych mistrzowskie mamy doświadczenie!” Eurypides, *Medea*, s. 152.

³⁷⁸ R. Salecl, *(Per)wersje miłości i nienawiści*, przeł. Ł. Mokrosiński, Warszawa 2009, s. 40.

³⁷⁹ Tamże.

³⁸⁰ S. Žižek, *Enjoy Your Symptom! Jacques Lacan in Hollywood and Out*, Nowy Jork 1992, s. 230.

Akt bierze się z niczego i zachodzi po nic. Jest niezrozumiały, bo wykracza poza koordynaty rozumienia i poza tego, który je ustala – poza Innego. Dla Lacana „właściwy akt jest właśnie tym gestem, którego nie da się wytłumaczyć, wyjaśnić poprzez odniesienie do jego ‘historycznego’ (lub społecznego lub psychologicznego) kontekstu”, ponieważ akt oznacza wystąpienie, które jak grom z jasnego nieba retroaktywnie redefiniuje same ramy tego, co liczy się jako ‘kontekst’”³⁸¹. Przejście (do) czynu, *passage a l’acte* (w przeciwieństwie do *acting outu*, który jest rozpaczliwą wiadomością kierowaną do Innego) implikuje wycofanie się z inscenizacji (zwanej światem), wyzwolenie z objęć fantazji albo przynajmniej generalną jej rewizję; cięcie, za sprawą którego opowieść zmienia swój bieg.³⁸² Mówiąc krótko i brutalnie, prawdziwy akt wiąże się z koniecznością radykalnego wypięcia się na Innego, czyli na to coś (nie kogoś), co reguluje nasze pożądanie; musi być poparty gotowością pokazania – Panu, Ojcu, Bogu – środkowego palca.

Jak to wygląda w praktyce? Jest taka scena w *Bękartach wojny* Quentina Tarantino, w której demoniczny *Bear Jew* (Eli Roth) (ucieleśnienie nocnych koszmarów tchórzliwych nazistów) wychodzi z jaskini i kijem bejsbolowym wskazuje na medal jednego z Niemców. Ten ostatni wie już, że umrze – a konkretnie zostanie załuczony – bo w reakcji na polecenie porucznika Aldo Raine’a (Brad Pitt) („Bierz swój śmierdzący sznycel paluch i pokaż mi na tej mapie to, co chcę wiedzieć”; chodzi o pozycję niemieckich snajperów) nazista zapewnia jedynie, że „pieprzy jego i jego żydowskie psy”. Tak więc *Bear Jew* stuka w tę odznakę i pyta: „Dostałeś to za zabijanie Żydów?” Sierżant Werner (Richard Sammel) spokojnie patrzy oprawcy w oczy i beznamiętnie odpowiada: „za odwagę”. Po czym zostaje załuczony.

W ten sposób, świadomie lub nie – na pewno przewrotnie – Tarantino wykreował bohatera niemal etycznego. W sekundzie, w której Niemiec zalecił Bękartom „się pieprzyć”, zerwał wszystkie więzi łączącego go ze światem, już wtedy popełnił symboliczne samobójstwo: metaforycznie strzelił sobie w głowę, tuż przed tym, gdy stracił ją na wskroś literalnie. Bo „przejście (do) czynu” (choć w tym przypadku to nie tyle rzucone: „pieprzy ciebie i twoje żydowskie psy”, ile późniejsza odpowiedź na pytanie: „za co ta odznaka?”) to tyle, co samobójstwo (dotychczasowego) podmiotu, które prowadzi do

³⁸¹ S. Žižek, *Lacrimae rerum. Kieślowski, Hitchcock, Tarkowski, Lynch*, przeł. G. Jankowicz, J. Kutyla, K. Mikurda, P. Mościcki, Kraków 2007, s. 203.

³⁸² R. Harari, *Lacan's Seminar on Anxiety: An Introduction*, przeł. J. C. Lamb-Ruiz, Nowy Jork 2001, s. 80-81.

„podmiotowej destytucji”, subiektywnego оголошення, ale także czegoś na kształt olśnienia, czyli uświadomienia sobie kompletnego bezsensu otaczającego nas świata, jego bezdusznej głupoty. A tym samym powoduje rozluźnienie przywiązania do rzeczywistości, rozerwanie społecznych więzi. Oczywiście Agata Bielik-Robson natychmiast dostrzegłaby w tej figurze (kolejnego) „wniosłego, skamieniałego w bezczynności Pana”, który „nagle rozpoznał Prawdę” i dla którego każda rzecz jest niczym, „a jego własne życie nie budzi w nim żadnego innego doznania oprócz pogardy”, który utrzymuje się

w kondycji czystej negatywności, która wprawdzie patrzy śmierci mężnie w oczy, ale z męstwa tego nic nie wynika; świadomość Pana jest niejako porażona przez nicność, sparaliżowana doświadczeniem śmierci, które wchłonęła w siebie bez lęku. [...] Pan doświadczył śmierci, wchłaniając ją w siebie mężnie i bez oporów: osiągnął więc w jednej chwili, niczym wystrzał z pistoletu, stan radykalnej odmienności, która raz na zawsze wytrąciła go z kręgu jego naturalnego pożądania, jednocześnie jednak nie pozostawiając mu nic do zrobienia. Wie, czym jest śmierć, i odtąd żyje w jej cieniu³⁸³.

Ta symboliczna śmierć, którą leniwy Pan przyjmuje bez oporu, a nawet z rozkoszą, to jednak także moment, w którym popuszczają szwy porządku symbolicznego, a podmiot nie jest już brakiem w Innym, ale staje się wyrwą w *status quo*, pustką, dziurą w miejscu Innego. Dziurą, w którą nagle zapada się cała dobrze znana rzeczywistość i z której, być może, zaczyna wyłaniać się nowa.

To właśnie taką, mimo wszystko „bez-pańską”, dziurą w całym jest sierżant Werner Rachtman. I choć jego filozoficzny namysł został mocno ograniczony przez niesprzyjające okoliczności (na spisanie doktryny zabrakło już czasu), to tak czy inaczej Niemiec dał nam cenną lekcję. Bo gdy *Bear Jew* (czyli śmierć) pyta go o medal, to nie chodzi mu przecież o liczbę zabitych Żydów. Pytanie brzmi raczej: „za co umarłeś?” albo lepiej: „co to za rozkosz, która cię zabija, która jest dla ciebie cenniejsza niż ty sam?” Wszak krzywdzące i chyba nieuzasadnione byłoby twierdzenie, że niemiecki żołnierz umarł za Sprawę, za pseudo-wydarzenie jakim była rewolucja nazistowska. Bo jeśli ów nazista rzeczywiście za coś umarł (jednak czy można zabić żywego trupa?) to raczej za *nic*, za „dziwactwo”, za niesamowitą możliwość, echo pomiotu (obiekту) w podmiocie. Sam określił to mianem „odwagi” (niekoniecznie fałszywie, choć zdawkowo i niepeł-

³⁸³ A. Bielik-Robson, „*Na pustyni*”. *Kryptologie późnej nowoczesności*, Kraków 2008, s. 57.

nie³⁸⁴), ale liczy się też sposób, w jaki to zrobił – obojętnie, z refleksyjnym dystansem, beznamytnie i bez lęku. A według Bielika-Robson: po Pańsku.

W ujęciu Lacana bowiem podmiot jest „pański” bynajmniej nie w tym sensie, że posiada władzę. Przeciwnie, jego „pańskość” polega na tym, że jest on w stanie uznać prawdę swej intymnej zależności od śmierci – czyli na tym, że potrafi on świadomie przyjąć fakt własnej *podmiotowości jako poddaństwa* [...]. Jedynym zadaniem psychoanalizy jest wówczas odsłonić ową prawdę całkowitego „u-ja-rzmienia”, czyli wykonać hermeneutyczną pracę deziluzji i dezalienacji, i odebrać ludzkiemu podmiotowi złudzenie suwerenności. [...] „Pańskość” wyraża zatem najwyższe męstwo w obliczu absolutnej negatywności, które manifestuje się w odwadze do *la déstitution*, czyli „zmarnienia” albo „znędznienia”: porzucenia fałszywych ideałów w imię nihilistycznej prawdy o sobie samym jako *niczym*, które nie może ukonstytuować się w samodzielny byt³⁸⁵.

Tak, tylko na odwrót. Otóż byt mówiący może, niczym nasz nazistowski bohater, „się ukonstytuować” i niemo powiedzieć: przez przyjęcie na siebie narzuconych mi (śmiertelnych) okoliczności wynalazłem, wykreowałem swoje własne imię („odwaga”). Wasz świat nie jest już moim światem, śmierć mnie nie dotyczy, życie jakby mniej interesuje, nawet historia, czas (metaforyka czasowości albo „kuliste więzienie czasu”) płynie dla mnie zupełnie inaczej. Jestem „niedotykalny”, sam ustalam współrzędne sytuacji, sam stawiam warunki, które są jednocześnie koniecznymi warunkami już nie złudnej, a rzeczywistej suwerenności. Dlatego mimo że wydaje wam się, że rozumiecie, nie rozumiecie, bo zrozumieć nie jesteście w stanie – żyjemy bowiem w całkiem różnych przestrzeniach symbolicznych, ja już nie potrzebuję waszego rozpoznania, nie potrzebuję Innego³⁸⁶.

³⁸⁴ Píše Žižek: „Tym, co sprawia, że życie jest ‘warte przeżycia’ jest sam eksces życia: świadomość tego, że jest coś, dla czego gotowi jesteśmy nasze życie zaryzykować (nadmiar ten możemy nazwać ‘wolnością’, ‘honorem’. ‘godnością’, ‘autonomią’ etc.). Tylko gdy jesteśmy zdecydowani podjąć to ryzyko, naprawdę żyjemy”. S. Žižek, *Kukła i karzeł. Perwersyjny rdzeń chrześcijaństwa*. Tłum. M. Kropiwnicki. Bydgoszcz 2006, s. 130.

³⁸⁵ Tamże, s. 237-8.

³⁸⁶ Albo jeszcze inaczej: mam święte zobowiązanie wobec pewnej idiosynkrazji, która stanęła mi rozkoszą w gardle i tego się będę trzymał, bo inaczej nie mogę. Choć wiem, że skończy się to dla mnie osamotnieniem, izolacją, śmiercią za życia. Jednak przyswoiłem sobie poczucie obowiązku, „które nie toleruje kompromisów z wymaganiami społeczeństwa, nawet z instynktem samozachowawczym. Popęd etyczny sprawia, że odrzuca[m] fałszywe spełnienie oferowane przez porządek symboliczny. [Mój] etos polega na tym, aby porzucić wszystko, co wiązałoby [mnie] z określoną tożsamością symboliczną. [...] Porzucając wszystko, co zapewnia [mi] spójną tożsamość w porządku społecznym [...] wyłania[m] się

3. Innobójstwo i rekreacja

Bo jeśli przeszło się jedną drogę do samego końca, trzeba wejść na inną i zacząć marsz od początku. Z tym zastrzeżeniem, że będzie to już zupełnie inna droga i zupełnie inny marsz – od punktu zero, czyli otchłani podmiotowej dezintegracji, wprost ku subiektywnej, po-twornej (re)kreacji. Linia demarkacyjną będzie w tym wypadku oczywiście czyn. Czyli katastrofa wynikająca z *niczego*, która jednak radykalnie przekształca tego, który (nie wiedział co) czyni oraz całą jego perspektywę.

„Bez śmierci nie byłoby zmartwychwstania” – ta tyle celna, co banalna obserwacja Ernesto Laclaua, jak widmo krąży nad dzisiejszą radykalną myślą polityczną. Współcześni „lewi” teologowie polityczni (przynajmniej ci lacanowskiego obrządku) zakładają, że „coś” może się wydarzyć, że ponowne przyjście (choć już nie tego samego) będzie możliwe, ale dopiero po śmierci, po zanurzeniu (podmiotu) w wirze popędu śmierci. W tym sensie Chrystus – który nawołuje do zerwania ze starym porządkiem i w jego miejsce oferuje nowy, zapośredniczony przez samego siebie – jest, mówiąc obrazoburczo, wy-sublimowanym ucieleśnieniem popędu śmierci. Jezus Chrystus: „Jeśli kto przychodzi do Mnie, a nie ma w nienawiści swego ojca i matki, żony i dzieci, braci i siostr, nadto i siebie samego, nie może być moim uczniem”³⁸⁷. Jacques Lacan: „elementarny wymiar czynu ma to do siebie, że jako instancja sprawcza nie uwzględnia on obecności podmiotu. Przejście (do) czynu jest tym, poza czym podmiot raz jeszcze odkrywa swoją odnowioną obecność – tym i niczym innym”³⁸⁸. Właściwa (nowa) podmiotowość jest zatem następstwem aktu (który z kolei pomyśleć można dopiero po (f)akcie). Akt natomiast „jest ustanowieniem podmiotu jako takiego. Lecz z prawdziwego aktu podmiot wyłania się odmieniony. Za sprawą cięcia, jego struktura ulega mo-

jako podmiot [który] ‘nie wyłania się poprzez subiektywizację-narratywizację, tj. dzięki indywidualnemu mitowi, skonstruowanemu z rozrzuconych elementów tradycji. Podmiot wyłania się raczej *dokładnie w tym momencie, gdy jednostka traci swoje wsparcie w sieci tradycji*’. W momencie, w którym tracę wspieraną symbolicznie tożsamość, zyskuję podmiotowość”. Moje odosobnienie jest „odosobnieniem podmiotu etycznego, podmiotu, który nie pozwala, aby jakieś patologiczne czynniki kolidowały z jego obowiązkiem”. T. McGowan, *Realne spojrzenie. Teoria filmu po Lacanie*, przeł. K. Mikurda. Warszawa 2008, s. 89-91.

³⁸⁷ Łk 14, 26.

³⁸⁸ J. Lacan, *Seminar XV. The Psychoanalytic Act*. Przeł. C. Gallagher. Sesja z dnia 29.11.1967.

dyfikacji. [...] Jednak nawet jeśli podmiot jest zdolny zaangażować się w akt, rzadko jest w stanie rozpoznać jego prawdziwą, inicjacyjną doniosłość”³⁸⁹. Ta zdolność i ewentualne rozpoznanie są zresztą podszyte ogromnym ryzykiem, a nawet szaleństwem. W końcu stawiam na szali wszystko czym (wydaje mi się, że) jestem, całą moją tożsamość i stoję nad przepaścią. A akt to ten następny krok, bez zabezpieczenia, bez żadnych gwarancji, poza Innego. Krok, którego wcale nie *chcę* postawić (bo na pewno nie przyniesie mi on szczęścia, zadowolenia etc.), ale z jakiegoś powodu postawić go *muszę*³⁹⁰.

I mimo że „płacę nad czynem, który muszę spełnić”, to on „najbardziej zgębi mego męża” – Innego, w którym wydrążę dziurę i którą sam(a) się stanę. Więc wołam (wzorem sierżanta Wernera), z rozkoszą – bo od niej uciec się nie da – choć już z perspektywy pustki: „pieprzę ciebie Jazonie i twoje korynckie psy!” Bez trwogi witam na gie istnienie i obojętnie wkraczam w obszar między jedną śmiercią a drugą, w królestwo nieumartych. A lokator tego królestwa

wita śmierć z radością – ale śmierć w metaforycznym sensie radykalnego opuszczenia samego siebie. Nie wierzy w możliwość odnowy ani siebie, ani społeczeństwa: musi za to w swego rodzaju apokaliptycznej *jouissance* wyrzec się wszystkiego, „kompletnie je [stare życie] zniszczyć”, zrezygnować z poczynionych na ziemi inwestycji wraz z własną tożsamością. Jedynie na drodze takiej rewolucyjnej transformacji nowe, postludzkie życie może wypełznąć niepewnie ponad krawędź otchłani. „Człowiek musi uczyć się nie być [...] zanim jeszcze zaczyna być”. Wymaga to [...] „twórczego zniszczenia”³⁹¹.

Jednak pożądanie podmiotu jest silniejsze niż śmierć. Dlatego gdy w VII seminarium Lacan mówi o pozycji etycznej, używa takich słów jak: „niehumanitarna”, „okrutna”, „nieugięta”, „bezlitośna” (to o Antygonie). Alenka Zupančič zwraca w związku z tym uwagę, że to, co czyni propozycję Lacana wyjątkową, to właśnie połączenie etyki z niehumanitarnym

³⁸⁹ Tegoż, *Seminar XIV. The Logic of Fantasy*. Przeł. C. Gallagher. Sesja z dnia 22.02.1967.

³⁹⁰ „Ze względu na akt, wola podmiotu jest z definicji rozdarta: z jednej strony przyciąganie, z drugiej niechęć – nierozdzielnie ze sobą związane. Z tego powodu, podmiot nie może nigdy w pełni ‘przyjąć’ aktu. Krótko mówiąc, to co Lacan nazywa ‘aktem’, ma status *obiekta*, którego podmiot nie jest w stanie ‘przełknąć’, zsubiektywizować – to coś, co na zawsze pozostanie ciałem obcym, kością w jego gardle. Standardową reakcją podmiotu na akt jest *aphanisis*, samo-wymazanie, a nie heroiczne jego przyjęcie: gdy świadomość konsekwencji ‘tego, co zrobiłem’ w końcu do mnie dotrze, wolałbym raczej zapaść się pod ziemię”. S. Žižek, *The Plague of Fantasies*, Londyn, Nowy Jork 2008, s. 288.

³⁹¹ T. Eagleton, *Święty terror*, przeł. J. Konieczny, Kraków 2008, s. 170.

wymiarem podmiotowości. Wniosek? „W samym jądrze etyki leży coś zasadniczo nie-ludzkiego; więcej nawet – takie coś jak ludzka etyka być może w ogóle nie istnieje”³⁹².

Nieludzki (a zarazem przeraźliwie ludzki) wymiar podmiotu to jego pożądanie pod-szyte popędem śmierci. Jednak niekoniecznie jako siłą kategorycznie destrukcyjną, tyl-ko jako źródłem potencjalności i kreacyjności. Bowiem ucieleśniając potęgę nihilizmu, popęd wykazuje jednocześnie szczególną predyspozycję twórczą: „W tej materii myśl Freuda wymaga od nas, byśmy wspomnianą siłę ujmowali jako popęd destrukcyjny, zwłaszcza, że rzuca ona wyzwanie wszystkiemu co istnieje. Jednakże z drugiej strony, to również wola tworzenia od zera, wola rozpoczęcia czegoś na nowo”³⁹³. To samo, tyl-ko swoimi słowami, mówi Eric Santner: „Nie ma nic, co odróżniałoby nas od zwierząt bardziej, niż ten wymiar tradycyjnie postrzegany jako źródło naszej zwierzęcości – po-pęd. [...] Człowiek jest kreaturą [*creature*], której stwórczość [*creatureliness*] jest po-budzana przez jednostkowość popędu śmierci, a ta ostatnia czyni go czymś więcej niż tylko stworzeniem, albo inaczej, czyni go bardziej stwórczym [*more creaturely*] od każdej innej części stworzenia”³⁹⁴. Kluczowa jest tu ta dwuznaczność: stwórczy, a więc ten, który tworzy, ale jednocześnie także ten, który został stworzony.

Lacan łączy popęd śmierci i twórczą sublimację – ten pierwszy wykonuje destruk-cyjną brudną robotę, „zawiesza istniejący porządek Prawa, tym samym, niejako, sprząta ze stołu i otwiera przestrzeń dla sublimacji, która pozwala zapoczątkować pracę krea-cji”³⁹⁵. Widać z tego, że popęd jest ruchem, który dopuszcza odkrywanie i inwencję, a nawet swego rodzaju *creatio ex nihilo* – z niczego i bez końca. Bez hołdów składanych Innemu³⁹⁶. Kant:

³⁹² A. Zupančič, *Lacan's Heroines*, w: *Jacques Lacan. Critical Evaluations in Cultural Theory*, red. S. Žižka, Nowy Jork 2004, t.4, s. 276.

³⁹³ J. Lacan, *The Seminar, Book VII. The Ethics of Psychoanalysis*, oprac. J.-A. Miller, przeł. D. Porter, Nowy Jork 1992, s. 212.

³⁹⁴ E. L. Santner, *Miracles Happen*, w: S. Žižek, E. Santner, K. Reinhard, *The Neighbor. Three Inquiries in Political Theology*, Chicago 2005, s. 112.

³⁹⁵ S. Žižek, *Enjoyment within the Limits of Reason Alone*, w: tegoż, *For They Know Not What They Do. Enjoyment as a Political Factor*, Nowy Jork 2008, s. LXXXIII.

³⁹⁶ Jaka jest konkluzja psychoanalizy? Separacja od Innego, *se parer* – odłączenie, narodzenie na nowo, „umożliwienie podmiotowi podążania własną ścieżką bez zahamowań, źródłem których są zarówno konkretni inni otaczający podmiot, jak też zinternalizowane wartości i sądy Innego”. B. Fink, *Kliniczne wprowadzenie do psychoanalizy lacanowskiej*, przeł. Ł. Mokrosiński, Warszawa 2002, s. 292.

Jeżeli jednak ktoś ma się stać człowiekiem dobrym moralnie [...] który, gdy rozpozna coś jako obowiązek, nie potrzebuje już żadnej innej pobudki oprócz przedstawienia samego obowiązku; to nie może się to dokonać przez stopniową reformę, [...] lecz musi zostać wywołane przez rewolucję w usposobieniu człowieka [...]. Przemiana w nowego człowieka jest rodzajem ponownego narodzenia, czymś takim jak nowe stworzenie³⁹⁷.

Rewolucja, ta radykalna przemiana dokonuje się w podmiocie za sprawą przejścia (do) czynu. Wszak coś musi się wydarzyć, coś poza jakąkolwiek kontrolą, coś, czego nie sposób przewidzieć ani zaprojektować. Coś, co wprawdzie wychodzi od Innego, ale już do niego nie wraca. Albo wraca i choć wszystko zostaje po staremu, nic nie zostaje po staremu, ponieważ w międzyczasie nastąpi zerwanie, z którego wyłoni się podmiot. Wykluczony z symbolicznego obiegu, оголоcony, ale dzięki temu „pogodzony” z popędem śmierci. To nowy podmiot, powtórnie stworzony, po-tworny. Ten podmiot jest po-tworem, czyli tworem „po”, tym, który nadchodzi, który zawsze jest kwestią przyszłości³⁹⁸, jest po-podmiotem, zająknięciem, czymś z niczego – wytrąconą i wytrącającą z codzienności kreaturą³⁹⁹.

Warunkiem kreacji jest uwolnienie się podmiotu od Innego, od języka Innego. „Tak czy owak mówię, że kreowanie znaczącego to coś innego, niż przywoływanie go z pamięci. Dziecko nie stwarza znaczącego, ono je przyswaja [...]. Zawsze przyswajamy nasze znaczące. A dlaczego nie mielibyśmy wykreować nowego znaczącego? Na przykład takiego, który niczym to co rzeczywiste, nie miałby żadnego sensu?” [Lacan, *Seminaire XXIV*]. [Jednak] nowa wiedza może zostać wykreowana tylko w pustym miejscu po Innym. Dopóki trwamy pod parasolem Innego, dopóty żadna nowa wiedza nie jest możliwa⁴⁰⁰.

Dla Lacana takimi „naturalnymi” dysponentami nowych znaczących są prorocy i poeci, co oznacza, że „poezja przynależy do wymiaru czystego wypowiedania (*le dire*). Jest to

³⁹⁷ I. Kant, *Religia w obrębie samego rozumu*, przeł. A. Bobko, Kraków 1993, s. 71.

³⁹⁸ „Przyszłość jest z konieczności potworna: figura przyszłości, czyli to, co bierze nas z zaskoczenia, to, na co nie jesteśmy przygotowani [...] jest zwiastowana przez potwory. Przyszłość, która nie byłaby potworna, nie byłaby przyszłością. Jutro byłoby przewidywalne, obliczalne i programowalne. Każde doświadczenie otwarte na przyszłość szykuje się lub jest szykowane na przyjęcie monstrualnego przybyśza”. J. Derrida, *Points... Interviews, 1974-1994*, przeł. P. Kamuf, Stanford 1995, s. 386-7.

³⁹⁹ Kreaturę rozumiem tutaj jako kolejne wcielenie „bezdomnego podmiotu”. Pojęcie to w zupełnie inny sposób, nawiązując m.in. do Waltera Benjamina, opracowuje Eric L. Santner w książce *On Creaturely Life. Rilke, Benjamin, Sebald*. Chicago, London 2006.

⁴⁰⁰ P. Verhaeghe, F. Declercq, *Lacan's Goal of Analysis: "Le sinthome" or the Feminine Way*, w: *Re-inventing the Symptom. Essays on the Final Lacan*, red. L. Thurston, Nowy Jork 2002, s. 74.

najmniej głupie wypowiedzianie, jako że tylko poezji (lub prorocztwu) udaje się powiedzieć coś nowego czy wręcz niepowtarzalnego za pomocą starych, wytartych znaczących. Poezja wytwarza nowe znaczenia (*meanings*), a wraz z tym nowym znaczeniem (*meaning*) nowe spojrzenie na rzeczywistość⁴⁰¹. Zakładam, że obok (albo zamiast?) proroka i poety, tym, który doszczętnie reorganizuje zastane instrumentarium w ramach tego instrumentarium może być tylko czytelnik.

Zatem jeszcze raz: czym jest owo „nic”? To ślad pomiotu w podmiocie, realne zakłócenie porządku symbolicznego; nieludzka, jednostkowa rozkosz, która nas zabija, a jednocześnie stanowi oparcie dla nowej podmiotowości. Skrajnie samotnej, bo choć podmiot-kreatura wynajduje dla siebie imię, to z powodu tej suwerennej, niezależnej od Innego (od wiedzy Innego: gdy zakłócenie przestaje być tylko zakłóceniem i nie daje się już właściwie odróżnić od tego, co integralne) autokreacji, nikt inny go nie poznaje. Lecz taka jest cena za autonomię, za po-tworność, za podążanie za własnym, „bezgłowym” już pożądaniem, z daleka od życia, z daleka od świata. A jednocześnie w samym ich środku (bezdomność może bowiem zaistnieć tylko w obrębie domu).

Niczym Medea, wzór radykalnego akt-eizmu⁴⁰².

Medea nie zwraca się do bogów. Nie istnieją oni dla niej, tak samo jak nie istnieje dla niej świat. Nawet dzieci. Są one dla niej tylko dziećmi Jazona. Nawet więcej: są samym Jazonem. Zabija je nie tylko dlatego, żeby się na nim zemścić; zabija je, ponieważ nie może zabić Jazona; zabija w nich Jazona.

Ale właściwie nawet Jazon nie istnieje dla Medei. Istnieje tylko ona sama; Medea, i jej klęska. Ani przez chwilę nie może o czym innym mówić, ani przez chwilę nie może o czym innym myśleć. Jest zamknięta w sobie razem ze swoją klęską jak w jajku. Ta obłąkana monomania Medei jest niewątpliwie odkryciem

⁴⁰¹ C. Soler, *Paradoksy symptomu w psychoanalizie*, przeł. A. Magdziarz, „Teksty Drugie” 2013, nr 6, s. 145.

⁴⁰² Pojęcie akt-eizmu, czyli połączenie aktu i ateizmu, wprowadziła Colette Soler. „Dziura w znaczeniu Innego, przysłowiowa dziura, o której mówimy, nadaje psychoanalizie swój horyzont ateizmu, (...) akt może do niej dotrzeć, (...) akt, który jest bez Innego, ale nie bez obiektu. (...) Nie ma więc podmiotu ateistycznego, chyba że się rozplynie w akcie. (...) akt jest jak nieświadomość, nie jest miejscem turystycznym, nie jest miejscem, w którym można się osiedlić, jego struktura czasowa jest strukturą cięcia. Można powiedzieć akteizm tymczasowy, i który nie może uwierzytelnić żadnej teologii”. C. Soler, *Akteizm, a nawet lepiej?*. Przeł. A. Sarapuk. Wystąpienie dostępne online: <http://www.sinthome.pl/news/wp-content/uploads/2010/02/colette-soler-akteizm-a-nawet-lepiej.pdf> [dostęp: 31.05.2015]

Eurypidesa. Jest ona jak gdyby psychologicznym dopełnieniem tragedii, jej umożliwieniem. Wyosobnia Medeę, wyodrębnia, odcina od rzeczywistego świata. Przez tę monomanię Medea jest sama⁴⁰³.

Bohaterki etyczne, tak jak wszystkie prawdziwe lekturowe potwory, muszą być same.

⁴⁰³ J. Kott: *Medea w Pescarze*. W: tegoż: *Aloes. Dzienniki i małe szkice*. Warszawa 1997, s. 55. Ostatnie zdanie przytoczonych rozważań Kotta brzmi: „Bohaterowie tragedii muszą być sami”. Cytuję za: K. A. Gajda: *Medea dzisiaj*. Kraków 2008.

Rozdział 6: Nic, ale...

Notatka na marginesie pewnej historii

widzę nic

(Tadeusz Różewicz, *Drzwi*)⁴⁰⁴

Moja poezja... niczego się nie wyrzeka

(Tadeusz Różewicz, *Moja poezja*)⁴⁰⁵

Potem powiedział swemu słudze: „Podejdz no, spójrz w stronę morza!”

On podszedł, spojrział i wnet powiedział: „Nie ma nic!”

(1 Krl 18, 43)⁴⁰⁶

Rozdział ten jest próbą uchwycenia „istoty” poezji Tadeusza Różewicza przez pryzmat lacanowskiej teorii spojrzenia. Analizuję Różewiczową koncepcję „oka poety” (jako pierwszej kamery filmowej), w myśl której, poeta to ten, który nie oślepl na jedno, nieświadome oko. Tym samym tylko poeta potrafi zarejestrować niemożliwe spojrzenie, a więc może zaświadczyć o własnej nieobecności, spojrzeć z perspektywy własnego nie-bycia. Oko poety „rejestruje” wszystko, choć nie widzi nic, prócz samego procesu widzenia – jest czymś wszechwidzącym, co widzi samą nicość. Oko jakim dysponuje poeta, pozwala na uchwycenie spojrzenia jako obiektu, pozwala ujrzeć obiekt zrodzony z niczego. Spojrzenie natomiast zostaje zdefiniowane jako naruszenie sielskiego obrazu, ślepa plamka, drzazga w oku, bez której „nic” nie byłoby widoczne. Nic, czyli obiekt-przyczyna pragnienia. Jego przyszpilenie okazuje się najwyższą stawką tej poezji.

⁴⁰⁴ T. Różewicz: *Drzwi*. W: Tegoż: *Niepokój. Wybór wierszy*. Warszawa 2000, s. 387.

⁴⁰⁵ Tegoż: *Moja poezja*. W: Tegoż: *Poezje wybrane. Selected poems*. Przeł. Adam Czerniawski. Kraków 1994, s. 192.

⁴⁰⁶ *Pismo święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych*. Oprac. zespół biblistów polskich z inicjatywy benedyktynów tyńskich. Poznań-Warszawa 1990, s. 333.

„Oko poety ma pewną specjalną właściwość. Mianowicie oko poety opowiada. Podobne jest do współczesnej kamery filmowej. Oko poety było pierwszą kamerą filmową na ziemi”⁴⁰⁷. Oko poety opowiada. Oko o-powiada. Widząc mówi, mówiąc – widzi. „Oko poety widzi powstającym wierszem. Może patrzeć i opowiadać, wydawałoby się, całkiem konwencjonalnie, a jednak tworzony przez nie obraz sprawi, że każdy, czytając, to odkrywczo zobaczy – dla siebie po raz pierwszy”⁴⁰⁸. Ale to nie wszystko, bo:

[...] „oko poety” to oko specjalne. Posiada ono pewne właściwości, które pozwalają poecie widzieć, nawet gdy jest niewidomy. [...] Być może, że w zaraniu życia, w dzieciństwie, wszyscy ludzie mają ‘oko poety’, a potem zaczynają ślepnąć⁴⁰⁹.

Stają się ociemniali i oniemiały niczym pogańskie bożki, które „mają usta, ale nie mówią, mają oczy, ale nie widzą”⁴¹⁰. Wygląda na to, że nasze oczy z konieczności tracą siłę wyrazu. W pewnym momencie ich artykulacyjny potencjał maleje do zera – oko poety zamyka usta i milczy. Od tej pory osobliwe historie oka muszą znajdować dla siebie ujście w innych miejscach, w innych ludziach.

Tak się bowiem składa, że prędzej czy później wszyscy zapadamy na „białą chorobę”. Nieuchronną i nieodwracalną, która stanowi element naszej najgłębszej tożsamości. Tę samą, na którą cierpieli bohaterowie *Miasta ślepców*, alegorii José Saramago. Oto jak brzmi konkluzja powieści:

Dlaczego oślepiśmy, Nie mam pojęcia, być może kiedyś się dowiemy [...]. Uważam, że my nie oślepiśmy, lecz jesteśmy ślepi, Jesteśmy ślepcami, którzy widzą, Ślepcami, którzy patrzą i nie widzą⁴¹¹.

Dlaczego nie widzimy? Choćby dlatego, że nasze oko jest rodzajem *darkroomu*, zaciemnionego pokoju, w którym ugrzęźliśmy na stałe. Problem w tym, że już w dniu narodzin wpadliśmy w pułapkę anatomii oka, która sprawiła, że choć widzimy, to zawsze:

⁴⁰⁷ T. Różewicz: *Oko poety (notatka z roku 1963)*. W: tegoż: *Przygotowanie do wieczoru autorskiego*. Warszawa 1977, s. 36.

⁴⁰⁸ J. Łukasiewicz: *TR*. Kraków 2012, s. 242.

⁴⁰⁹ Tamże, s. 35.

⁴¹⁰ *Pismo święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych*, dz. cyt., s.697.

⁴¹¹ J. Saramago: *Miasto ślepców*. Przeł. Zofia Stanisławska. Poznań 2010, s. 344-345.

[...] mamy do czynienia tylko z powstałym na siatkówce obrazem, nigdy zaś z rzeczami jako takimi. W ten sposób każde przyrównanie odwróconego obrazu do rzeczy czy obiektów – zestawienie imitacji lub kopii z oryginałem – jest iluzoryczne⁴¹².

Zatem widzimy, choć nie ma nic, co można by zobaczyć, wszak „to, co percypujemy, nie istnieje”⁴¹³. I to także jedna z kwestii, na którą jesteśmy ślepi – nie widzimy, że tak naprawdę nie ma nic do oglądania. Nic oprócz samego aktu widzenia. Na tę prawidłowość zwrócił uwagę Condillac, w czasie gdy budował swój paraboliczny posąg. Przede wszystkim zauważył, że posąg nie potrzebuje uczyć się tego, jak widzieć, tylko tego, jak patrzeć. „Wydaje się, że nie jest nam wiadome, iż pomiędzy widzeniem a patrzeniem zachodzi różnica, a przecież nie tworzymy sobie idei, gdy tylko coś widzimy, tworzymy je sobie tylko wtedy, o ile patrzymy”⁴¹⁴. Wyrażne uświadomienie sobie tego rozróżnienia jest kwestią całkowicie fundamentalną, dlatego Condillac konsekwentnie do tego zachęca. Także wtedy, gdy pyta:

Jakim sposobem mogłyby patrzeć oczy, których wzrok nie sięga poza ich własne źrenice? Ażeby patrzeć bowiem, trzeba ostatecznie, ażeby oczy umiały skierować się ku jednemu z widzianych przedmiotów [...]. Jakże jednak kierować się będą wedle porządku, którego nie znają? Jak nawet zwracać się będą ku czemukolwiek? Czyż taka czynność z ich strony nie zakłada przestrzeni, w której przedmioty byłyby im dane w różnych odległościach od ich źrenic i w różnych odległościach od siebie, przestrzeni, której jeszcze nie znają? Nie będę więc twierdził tak, jak wszyscy, [...] że nasze oczy powinny nauczyć się widzieć, widzą bowiem z konieczności to wszystko, co wywołuje w nas pobudzenie; ponieważ jednak nie wystarcza widzieć, by tworzyć sobie idee, powiem, że oczy powinny nauczyć się patrzeć⁴¹⁵.

Posąg widzi tylko to, co jest do zobaczenia: promienie światła. Sprowadzony ledwie do zmysłu wzroku (bez możliwości doświadczenia „zewnątrz”, które pojawia się dopiero wraz z dotykiem) posąg widzi tylko spojrzenie, a dokładniej – „o tyle, o ile wszystko, co na zewnątrz posągu, sprowadza się do jego własnego ‘sposobu istnienia’ – widzi wyłącznie własne spojrzenie. Posąg widzi nicość, ponieważ to, co widzi, jest czę-

⁴¹² M. Božovič: *The Man Behind His Own Retina*. W: *Everything You Always Wanted to Know about Lacan (But Were Afraid to Ask Hitchcock)*. Red. S. Žižek. Londyn, Nowy Jork 1992, s. 163.

⁴¹³ W. Godzic: *Film i psychoanaliza: Problem widza*. Kraków 1991, s. 69.

⁴¹⁴ E. de Condillac: *Traktat o wrażeniach*. Przeł. Wanda Wojciechowska. Kraków 1958, s. 169.

⁴¹⁵ Tamże, s. 170-171.

ścią jego samego jako *czegoś*”⁴¹⁶. W eksperymencie Condillaca dopiero wprowadzenie zmysłu dotyku – paradoksalnie – uczy posąg patrzeć, czyli pozwala mu nabrać właściwego dystansu oraz przekonania, że to, co widzi, jest czymś innym niż on sam, że jest jakieś „na zewnątrz”, które można zobaczyć. W ten sposób posąg:

ujawnia się jako oko, jako *narząd* wzroku. Narząd, który „wydala” i zastępuje spojrzenie. I ta „drobna operacja” sprawia, że posąg zaczyna widzieć tak samo jak my: od tej pory posąg, tak jak wszyscy inni śmiertelnicy, *ma oczy po to, żeby nie widzieć*⁴¹⁷.

Nie widzieć swego własnego spojrzenia. Wszak:

[...] oko – organ pozwalający nam trzymać świat na dystans, odróżniać się od niego, jest również tą częścią ciała, która przypomina nam o naszym oddzieleniu od źródłowej całości. Patrzeć znaczy więc pragnąć zapłacić ten brak, kierować wzrok ku temu, czym już nie jesteśmy⁴¹⁸.

Czy nie o tę prawidłowość, rządzącą *de facto* logiką (i logistyką) pragnienia, chodziło Różewiczowi, gdy twierdził, że „być może, że w zaraniu życia, w dzieciństwie, wszyscy ludzie mają ‘oko poety’, a potem zaczynają ślepnąć”?⁴¹⁹ Poeta to ten, który nie oślepl, choć bywa niewidomy. Ten, który niczego nie pragnie, a ściślej – to ten, który pragnie i widzi nic. Mimo że przecież nie można

zobaczyć lub dostrzec braku czegokolwiek: widać to, co jest do zobaczenia, a nie to, czego brakuje, nie to, czego nie ma. Brak [...] nie jest pytaniem dotyczącym percepcji: na poziomie postrzegania nie ma braku, świat na tym poziomie jest pełen. „Widzi się” nic jedynie wówczas, gdy w miejscu „niczego” oczekuje się zobaczyć coś konkretnego i mentalnie dostrzega się tego brak. Zawsze się coś widzi, no chyba, że przebywa się w całkowicie ciemnym pokoju. W pręciki i czopki siatkówki oka zawsze uderzają jakieś fotony. „Nic” istnieje tylko na poziomie myśli⁴²⁰.

⁴¹⁶ A. Zupančič: *Philosophers' Blind Man's Buff*. W: *Gaze and Voice as Love Objects* Red. R. Salecl, S. Žižek. Londyn 1996, s. 43.

⁴¹⁷ Tamże.

⁴¹⁸ J. Clair: *Méduse. Contribution à une anthropologie des arts du visual*. Paryż 1989, s. 216. Cyt. za: M. Mrugalski: *Teoria barw Tadeusza Różewicza*. Kraków 2007, s. 157.

⁴¹⁹ T. Różewicz: *Oko poety (notatka z roku 1963)*. W: Tegoż: *Przygotowanie...*, dz. cyt., s.36.

⁴²⁰ B. Fink: *Kliniczne wprowadzenie do psychoanalizy lacanowskiej*. Przeł. Ł. Mokrosiński. Warszawa 2002, s. 238-239.

Jednak „oko poety” to oko sprzed pełni, sprzed Condillacowej „epoki dotyku”. To oko, które wciąż nie nauczyło się patrzeć, więc niczego nie oczekuje. Nie wie też jeszcze, że nie da się zobaczyć siebie oglądającego siebie. Nie wie, że nie sposób przyjąć perspektywy przedmiotu, że nie można zobaczyć własnego spojrzenia. Nie wie tego wszystkiego, bo jest okiem ciemnym, pierwotnym, nieświadomym. Ale to dlatego Różewicz mógł nazwać je pierwszą kamerą filmową – bo rejestruje ono niemożliwe spojrzenie, a tym samym pozwala zaświadczyć o własnej nieobecności, spojrzeć na własne wy-bycie. Oko poety „rejestruje” wszystko, choć nie widzi nic, prócz samego procesu widzenia; jest *czymś* wszechwidzącym, co widzi samą *nicość*. Tak jak „wielooki wielouchy” żarłok z wiersza *Et in Arcadia ego*, przeciwstawiony „niewidomemu” (a właściwie żonie niewidomego), który patrzy nie swoim okiem, zatem dostrzega tylko to, co „powinien” dostrzegać; tylko to, co „przedkłada mu się do widzenia”⁴²¹. Wyłącznie coś (bez niczego), co już zostało przetrawione; usankcjonowane przez kulturę, oswojone przez symbolikę, zapośredniczone poprzez znaczenie:

w Sykstyńskiej Kaplicy
widziałem niewidomego
[...]
jego żona Ewa
jego oko
objaśniała mu szeptem
Sąd Ostateczny
Stworzenie Świata
Stworzenie Adama
Wygnanie z Raju
On podniósł twarz do góry
głosy spadały
na jego – w ciemność wzięte
oczy
a ja wielooki wielouchy
otwarty na wszystkie strony
łykałem głosy i barwy⁴²²

⁴²¹ T. Różewicz: *Et in Arcadia ego*. W: Tegoż: *Niepokój. Wybór wierszy*. Warszawa 2000, s. 334.

⁴²² Tamże.

„Ja otwarty” i absorbujący⁴²³ niczym posąg w jego wczesnym stadium. Bowiem zgodnie z logiką wywodu Condillaca geneza wzroku wiąże się z zasadniczą „alienacją” i utratą.

Podmiot musi *dosłownie* zrezygnować, wyrzec się znacznej części samego siebie. Kiedy posąg widział, lecz nie umiał jeszcze patrzeć, wszystko, co oglądał było częścią jego samego. Tworzył „jedność ze światem”. Jednak żeby stać się podmiotem, by zająć miejsce, z którego mógłby powiedzieć „ja” [...] posąg musiał się odciąć, oderwać się od reszty świata. Z „rzeczy widzącej”, czystego spojrzenia, musiał przekształcić się w podmiot patrzący, a żeby tego dokonać, był zmuszony „wydalić” z siebie rzecz, która miała się stać jego „najcenniejszym obiektem” – spojrzenie⁴²⁴.

W związku z tym „podmiot patrzący” lokuje się po stronie podmiotu (zawsze fałszywej) reprezentacji, odbitego obrazu, pozoru samoświadomości oraz iluzji „myślącego ja”. Jednak ta iluzja jest nieunikniona i w pewnym sensie konieczna, a warunkiem jej utrzymania zdaje się być ślepotą podmiotu. Ślepotą na ów „ekskrementalny” inny obiekt (obekt *a*), który stanowi jądro jego subiektywnej (podmiotowej) tożsamości. Wszak „podmiot w polu widzenia nie jest zasadniczo nieokreślony. Mówiąc ściśle, podmiot jest zdeterminowany przez separację jako taką, która oznacza odłamanie obiektu *a*, to jest tego fascynującego elementu, który został przez spojrzenie wprowadzony”⁴²⁵. Różewicz raz po raz odkrywa (w sobie) ów obiekt / traumę / ranę, w końcu to z niej sączy się jego poezja:

życie cuchnie
jak gąbka nasiąka
strachem gniewem żółcią
[...]

życie poniża mnie

⁴²³ Choć nie zawsze, bo także Różewicz ma tu sobie coś do zarzucenia (wprawdzie wspomina o tym w kontekście podróży do Chin w 1958 roku, ale śmiało można tę refleksję uogólnić): „Byłem poetą niewidomym. Byłem jak dziecko prowadzone za rękę... Czy to moja wina? Poznałem uśmiechy, uprzejmość i piękno, ale nie poznałem cierpienia”. Zob. T. Różewicz: *W drodze*. W: Tegoż: *Margines, ale...*. Wrocław 2011, s. 23.

⁴²⁴ A. Zupančič: *Philosophers' Blind Man's Buff*. W: *Gaze and Voice ...*, dz. cyt., s. 44.

⁴²⁵ J. Lacan: *The Seminar, Book XI. The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis*. Oprac. Jacques-Alain Miller. Przeł. Alan Sheridan. Nowy Jork 1998, s. 118.

pragnę śmierci
jestem padliną
na jasnej polanie

odkryłem w sobie
ranę wstydliwą ropiejącą
zdrowie kwitnące pożądanie⁴²⁶.

Jednak oko poety, owa „rzecz widząca”, to nie tyle „czyste spojrzenie”, ile właśnie kamera, „urządzenie”, które umożliwia ujęcie „z perspektywy ropiejącej rany”; chwilowe uchwycenie, przyszpilenie spojrzenia jako obiektu. Różewicz niczym nieprzejednany pornograf robi *to* obnażając reprezentację, rozbierając obrazy z obrazów, obdzierając słowa ze słów:

Powoli ostrożnie
trzeba zdejmować słowa
rozbierać obraz z obrazu
kształty z barw
obrazy z uczuć
aż do rdzenia
do języka cierpienia
do śmierci⁴²⁷

Tym samym z jednej strony spojrzenie funkcjonuje jako rodzaj nieskrępowanej, ontologicznej podstawy każdego widzenia (wystarczy, że otworzę oczy, a dosięgnie mnie niepokojące, a „ustawiczne spojrzenie Bytu”⁴²⁸), z drugiej natomiast jako rzecz z konieczności „przeznaczona do wydalenia”, która często jednak okazuje się dla podmiotu skarbem bardziej drogocennym (a jednocześnie bardziej złowieszczym) niż życie. Rozwija ten wątek Michał Mrugański:

⁴²⁶ T. Różewicz: *Z kroniki życia Lwa Tolstoja*. W: Tegoż: *Niepokój...*, dz. cyt., s. 497-498.

⁴²⁷ Tegoż: *Posłowie*. W: Tegoż: *Poezja*. T.2. Kraków 1988, s. 335.

⁴²⁸ Zachodzi „preegzystencja spojrzenia [w stosunku do oka] – widzę tylko z jednego miejsca, a patrzę na mnie ze wszystkich stron”. Cyt. za: J. Lacan: *The Seminar, Book XI. The Four Fundamental...*, dz. cyt., s. 72.

Patrzeć i być widzianym oznacza dwie krańcowo odmienne sytuacje: „nieustanne narodziny” to ciągła celebracja złowrogiej chwili. Gdy otwierają się oczy i nagle postrzega się ustawiczne spojrzenie Bytu, pod którym czujemy się niekompletni, okaleczeni, śmiertelni. Kto chce produkować piękno, musi wytrzymać wymianę spojrzeń – pojedynek wzrokowy – z tym, co najbardziej przerażające. [...]. Trzeba prawdziwie poetyckiego oka, zdolnego patrzeć prosto w słońce, żeby znieść ten widok⁴²⁹.

Tylko poetyckie oko, tylko oko poety może znieść widok spojrzenia Meduzy lub, co gorsza, spojrzenia tych, którzy *Przychodzą żeby zobaczyć poetę*:

przyszli żeby zobaczyć poetę
i co zobaczyli?

zobaczyli człowieka
siedzącego na krześle
który zakrył twarz
[...]

przyglądałem się
czterem twarzom
odbitym w zamglonym lustrze
mojego życia
usłyszałem
z bardzo daleka
ich głosy czyste i mocne

nad czym pan teraz pracuje
co pan robi

Odpowiedziałem
nic nie robię

dojrzywałem przez pięćdziesiąt lat
do tego trudnego zadania
kiedy „nic nie robię”
robię NIC
usłyszałem śmiech
kiedy nic nie robię
jestem w środku

⁴²⁹ M. Mrugalski: *Teoria barw Tadeusza Różewicza*, dz. cyt., s. 161-2.

widzę wyraźnie tych
co wybrali działanie⁴³⁰.

Kiedy „nic nie robię”, kiedy „robię NIC, jestem w środku” (wewnątrz posągu Condillaca, czemu nie?). Twarz mam zakrytą, więc nic (nie) widzę, bo gdy się „przyglądam”, dostrzegam tylko „odbicia w zamglonym lustrze”. „Widzę wyraźnie”, kiedy niewidomy „jestem w środku”. Wtedy zawstydzony rejestruję spojrzenie, które na mnie patrzy – jestem kamerą i fotografią jednocześnie. To „spojrzenie [...] zdolne wydobyć fascynujące zarysy obiektu pragnienia z rzeczy, w której zwykle oko dostrzega jedynie zwykły przedmiot, jest w stanie dosłownie ujrzyć nicość, tzn. ujrzyć obiekt ‘zrodzony z nicości’”⁴³¹. Z tego Różewicz robi poezję – z nic (nie) widzenia i z nic (nie) wiedzenia.

zadalem mu pytanie
„co czynić”

„nic”
odpowiedział

wszystkimi rysami
pęknięciami
popłynęło do mnie światło⁴³²

Nic to rzeczywistość, która nie jest fikcją. Wprawdzie „zawsze powraca w to samo miejsce”, a mimo to nie można jej nigdy zastać. Dlatego też nie da się jej ani zrozumieć, ani objaśnić, ani zagadać. Można ją powtarzać albo, to już *casus* poety, nią i o niej opowiadać. „Coś musi być z niczego”, gdyż „taka jest struktura pożądania, ale też taka jest struktura normalnego, niepsychotycznego zakorzenienia w świecie: to ‘coś’ to symboliczna rzeczywistość społeczna, która skrywa przedsymboliczną pustkę, będącą jej prawdziwym źródłem”⁴³³. By „w domu obłąkanych”⁴³⁴ pozostać normalnym wystarczy przekroczyć wstrząsającą nicość, „zniweczyć bezsens”. „W oczach psychoanalizy lite-

⁴³⁰ T. Różewicz: *Przyszli żeby zobaczyć poetę*. W: Tegoż: *Niepokój*, dz. cyt., s. 552.

⁴³¹ S. Žižek: *Patrząc z ukosa. Do Lacana przez kulturę popularną*. Przeł. Janusz Margański. Warszawa 2003, s. 23.

⁴³² T. Różewicz: *Wspomnienie snu z roku 1963*. W: Tegoż: *Niepokój*, dz. cyt., s. 451-2.

⁴³³ M. P. Markowski: *Życie na miarę literatury*. Kraków 2009, s. 110.

⁴³⁴ T. Różewicz: *Z kroniki życia Lwa Tołstoja...*, dz. cyt.

ratura może być traktowana jako wysnuwanie czegoś z niczego”⁴³⁵. W oczach Różewicza nic z niczego się wyraża. I nic więcej.

Nic nigdy nie zostanie
wy tłumaczone [...]
czas niczego nie uleczy
rany nie zbliżnią się
słowo nie wejdzie
na miejsce słowa⁴³⁶

Spojrzenie jest naruszeniem sielskiego obrazu, ślepą plamką, drzazgą w oku, która, mówiąc słowami Adorna, stanowi najlepsze szkło powiększające, bez którego *nic* nie byłoby widoczne. Nic, czyli obiekt-przyczyna pragnienia.

Działanie spojrzenia jako obiektu polega na wzrokowym rozbudzeniu naszego pragnienia. [...] Obiekt ów nie jest żadnym pozytywnym bytem, ale luką w polu widzenia. [...] Owa luka oznacza punkt, w którym nasze pragnienie manifestuje się w tym, co widzimy. Nie możemy zobaczyć, w jaki sposób pragnienie zniekształca nasze pole widzenia, jedynie odczuwamy owo zniekształcenie dzięki spojrzeniu jako obiektowi⁴³⁷.

W konsekwencji kiedy patrzę na przedmiot (obiekt), „on zawsze już patrzy na mnie, i na to, jak ja go nie mogę ujrzeć”⁴³⁸. A więc obiekt pragnienia warunkuje i zakrzywia moją perspektywę. Więcej nawet, on jest tym zakrzywieniem. Koniec końców, spojrzenie nigdy nie lokuje się po stronie patrzącego, a zawsze po stronie obiektu⁴³⁹.

⁴³⁵ M. P. Markowski, dz. cyt.

⁴³⁶ Tegoż: *Wiedza*. W: Tegoż: *Niepokój*, dz. cyt., s. 442.

⁴³⁷ T. McGowan: *Realne spojrzenie. Teoria filmu po Lacanie*. Przeł. Kuba Mikurda. Warszawa 2008, s. 23.

⁴³⁸ S. Žižek: *Patrząc z ukosa...*, dz. cyt., s. 165.

⁴³⁹ „Lacan nie sytuuje [...] spojrzenia [...] po stronie *podmiotu*, lecz po stronie *przedmiotu*. Spojrzenie wyznacza punkt w obiekcie (w obrazie), z którego sam akt widzenia przez podmiot jest *ogłądany*, co oznacza, że to przedmiot patrzy na mnie. Spojrzenie, nie utwierdzając bynajmniej samoobecności podmiotu i jego widzenia, objawia się w postaci znamienia, plamy na obrazie, która mąci jego przeźroczystość, a mój stosunek do obrazu naznacza głębokim rozszczepieniem: nigdy nie uchwycę wzrokiem obrazu w tym punkcie, z którego on na mnie patrzy, co oznacza konstytutywną asymetrię spojrzenia i oka. Spojrzenie jako obiekt jest plamą, która sprawia, że nie mogę patrzeć na obraz z bezpiecznego, ‘obiektywnego’ dystansu, że nie mogę ująć go w ramę jako coś, co pozostaje w dyspozycji mojego ogarniającego-

W polu widzenia wszystko zawiera się między dwoma członami usytuowanymi antynomicznie – po stronie rzeczy jest spojrzenie, to znaczy rzeczy patrzą na mnie, a wtedy ja je widzę. Tak też należy rozumieć mocno zaakcentowane słowa Ewangelii: „Mieli oczy, a nie widzieli”. Czego nie widzieli? Otóż tego, że rzeczy na nich patrzą⁴⁴⁰.

„Mają oczy, ale nie widzą”, bowiem, jak już zostało powiedziane, „zwykłe” oczy tutaj nie wystarczą. „Nic nie może mówić, choć nic można zobaczyć”⁴⁴¹. Żeby zobaczyć „widzenie rzeczy”, trzeba dysponować okiem poety. Wszak tylko ono może „wytrzymać” spojrzenie i o tym doświadczeniu opowiedzieć. I choć gramatyką wizualną rządzi oko „zwykłe”, to za pozycję podmiotową wewnątrz tej gramatyki odpowiedzialne jest spojrzenie. „Podczas gdy oku odpowiada *cogito* – świadomy, autorefleksyjny podmiot wiedzy, to spojrzeniu odpowiada *desidero*: podmiot nieświadomości i pragnienia”⁴⁴². Był zraniony i pęknięty, taki jak „twórca Różewiczowskiej poezji, która wydobywa się z głębin jego rozdartej nieświadomości”⁴⁴³, tej dziwnej wiedzy, o której nie wiemy, że o niej wiemy. Spartacznej i partaczącej opowieści, na którą wolelibyśmy raczej przytknąć nasze świadome, więc ślepe oko. Tej innej mowy i mowy Innego, którą tak często słyhać u Różewicza. W jego przypadku „takimi podmiototwórczymi zakłóceniami są często całe wiersze”, których jego „poetycka podmiotowość nie produkuje [...] jako wytworów wtórnych względem twórcy [...], lecz w nich znajduje swe istnienie: ‘Mój wiersz / mnie tworzy / ja nie tworzę wierszy’”⁴⁴⁴. Albo:

Pisałem

chwilę albo godzinę

ogarniał mnie gniew

go widzenia. Spojrzenie to niejako moment, w którym rama (mojego widzenia) wpisuje się w ‘treść’ oglądanego obrazu”. S. Žižek: *Patrząc z ukosa...*, dz. cyt., s. 187-188.

⁴⁴⁰ J. Lacan: *The Seminar, Book XI. The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis*, dz. cyt., s. 109.

⁴⁴¹ M. P. Markowski, dz. cyt., s. 114.

⁴⁴² H. Berressem: *The “Evil Eye” of Painting. Jacques Lacan and Witold Gombrowicz on the Gaze*. W: *Reading Seminar XI: Lacan’s Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis*. Red. R. Feldstein, B. Fink, M. Jaanus. Nowy Jork 1995, s. 175.

⁴⁴³ J. Potkański: *Sobowtór. Różewicz a psychoanaliza Jacquesa Lacana i Melanii Klein*. Warszawa 2004, s. 122.

⁴⁴⁴ Tamże.

niemy
siedziałem obok siebie
oczy zachodziły łzami
pisałem już bardzo długo
nagle spostrzegłem
że nie mam w ręku pióra⁴⁴⁵

wiersz
pisze się
aż do milczenia⁴⁴⁶

śniło mi się że pisałem wiersze
[...]
zapomniałem
co to jest poezja
inni poeci pisali
moje wiersze⁴⁴⁷

po powrocie do domu
moja ręka zaczęła pisać
wiersz⁴⁴⁸

Wiersz „się pisze”, „inni poeci pisali” moje wiersze, moja „ręka zaczęła pisać” wiersz. „Różewicz oddziela świadomość swoją od – by tak rzec – ‘świadomości’ tekstu, a to wiedzie do wniosku, iż tekst sam teoretyzuje i filozofuje na swój własny temat. Co więcej, także na temat kogoś, kto się pod nim podpisał i kto nazywany bywa ‘autorem’”⁴⁴⁹. To pęknięcie, to rozdwojenie podmiotu nieuchronnie zwiastuje nadejście sobowtóra, lustrzanego odbicia, które, choć nigdy nie było tylko zwyczajnym odbiciem, teraz przerodziło się w byt suwerenny. W coś tak bliskiego i przytłaczającego, że nie sposób sobie wyobrazić bardziej krańcowej obcości.

⁴⁴⁵ T. Różewicz: *Pisałem*, w: Tegoż: *Niepokój...*, dz. cyt., s.304.

⁴⁴⁶ Tegoż: *Rozmowa*. W: Tegoż: *Niepokój...*, dz. cyt., s.495.

⁴⁴⁷ Tegoż: *Powrót poety*. W: Tegoż: *Niepokój...*, dz. cyt., s. 563.

⁴⁴⁸ Tegoż: *Wiersz*. W: Tegoż: *Niepokój...*, dz. cyt., s. 574.

⁴⁴⁹ A. Skrendo: *Tadeusz Różewicz i granice literatury. Poetyka i etyka transgresji*. Kraków 2002, s. 75.

Sobowtór to moje odbicie w lustrze, które jednak zawiera w sobie obiekt *a*. [...] Sobowtór jest taki sam jak *ja* – z *dodatkiem obiektu a*, tej niewidzialnej części bycia dodanej do mojego obrazu. Dla Lacana najlepszą ilustracją tego brakującego obiektu jest spojrzenie. Patrząc w lustro, możemy zobaczyć swoje oczy, ale nie spojrzenie, które jest tą straconą częścią. Wyobraźmy sobie jednak, że widzimy w lustrze swoje zamknięte oczy albo że jesteśmy w stanie dostrzec mrugnięcie. To wtedy właśnie ukaze się nam w lustrze spojrzenie jako obiekt⁴⁵⁰.

Jednak to symptomatyczne mrugnięcie zarejestruje jedynie oko poety, które bez lęku spogląda w twarz sobowtóra. Tego sobowtóra i tego mrugnięcia, których inną nazwą jest podmiot. Bowiem tak jak spojrzenie jest szczeliną w polu widzialnego, tak nieświadomy podmiot jest szczeliną w polu mowy.

Z pęknięcia
między mną i światem
między mną i przedmiotem
z odległości
między rzeczownikiem i przymiotnikiem
próbuję się wydobyć
poezja⁴⁵¹.

poezja [...]
sący się z pęknięcia
ze skazy⁴⁵².

Poezja sący się ze skazy, próbuje wydobyć się z pęknięcia, z odległości między jedną częścią mowy a drugą. W tej przestrzeni „pomiędzy” czai się podmiot. Ale czym jest podmiot? Niczym. Podmiotu nie ma, wszystko na nic, jakiś margines, ale...

Bo zawsze jest jakieś „ale”. W funkcji spójnika, partykuły, wykrzyknika, rzeczownika. I jak spojrzenie jest nieświadomą podszewką tego, co widzia(l)ne, tak nieme „ale” przeszywa każdą wypowiedź. Nie tyle neguje, zaprzecza, przeciwstawia, ile jest miejscem nieustannej problematyzacji. Wystarczy, że człowiek otworzy usta i zacznie mówić, a (nieświadomy) podmiot wtrąci swoje nieme trzy grosze – wtedy też (czyli właściwie zawsze) natykamy się na „mówie-nie” podmiotu. „Mówie-nie, ‘ale’”, jako że do-

⁴⁵⁰ M. Dolar: *At First Sight*. W: *Gaze and Voice...*, dz. cyt., s. 139.

⁴⁵¹ T. Różewicz: *W teatrze cieni*. W: Tegoż: *Niepokój...*, dz. cyt., s. 407.

⁴⁵² Tegoż: *O pewnych właściwościach tak zwanej poezji*. W: Tegoż: *Niepokój...*, dz. cyt., s. 348-349.

tyka każdego komunikatu, najwięcej mówi o samym mówcy, „lecz miast określać kto mówi, słowo to sugeruje, że mówca nie do końca zgadza się z tym, co powiedział. [‘Ale’] wskazuje więc na ambiwalentnego mówcę, który jednocześnie mówi ‘tak’ i ‘nie’, który mówiąc jedno, insynuuje drugie”⁴⁵³. Oznacza, że „podmiot jest podzielony – świadomy i nieświadomy zarazem, w tej samej chwili ‘za’ i ‘przeciw’”⁴⁵⁴.

Podmiot sobowtór „przemawia” z cicha. Dyskretnie, choć nierzadko brutalnie przebija się przez językowe medium, pojawia się z zaskoczenia i w sprzyjających okolicznościach, zagląda przez szczeliny struktury językowej, prześwieca przez pęknięcia. I jakże że nie posiada „innego bytu poza wyłomem w dyskursie”⁴⁵⁵ (między jednym znaczącym a drugim), znajduje się w nieustannym zaniku:

Gdy tylko podmiot wypowie swoją kwestię, to, co wypowiedział, uzurpuje sobie jego miejsce; miejsce podmiotu zajmuje znaczący, a podmiot nieświadomości znika. [...] Znaczący zajmuje miejsce podmiotu – zastępuje podmiot, który gdzieś się ulotnił. [...] Podmiot nieświadomości manifestuje swoją obecność w formie ulotnego wtargnięcia czegoś obcego, czegoś zewnętrznego. Jeśli mielibyśmy ująć podmiot w jego relacji do czasu, należałoby stwierdzić, że podmiot pojawia się jedynie jako pulsowanie, okazjonalny impuls lub zakłócenie, które natychmiast ustaje lub gaśnie, „wyrażając siebie” poprzez znaczący⁴⁵⁶.

„Przeznaczeniem” podmiotu jest przyjęcie za ten impuls, za to zakłócenie, za to pęknięcie odpowiedzialności. Tylko jak odpowiedzieć na nic? Chyba trzeba uzbroić się w „pierwszą kamerę filmową na ziemi”⁴⁵⁷ i zacząć o-powiadać. Mówić okiem, innym i innego. Niekoniecznie poety, może czytelnika? W „doświadczeniu czytania spoglądamy na świat i siebie niejako okiem innego; okiem, które literacka inwencja wynajduje nam i w nas równocześnie”⁴⁵⁸.

Każdy tekst posiada nieświadome „momenty podmiotowości” (tak jak każde pole widzenia zniekształcane jest przez spojrzenie, a pole lektury – przez czytanie), które zazwyczaj stają kością w gardle świadomej instancji, zadowolonemu z siebie „ja”. Chodzi

⁴⁵³ B. Fink: *Podmiot Lacanowski*. Przeł. Łukasz Mokrosiński. „Kronos” 2010, nr 1, s. 43.

⁴⁵⁴ Tamże, s. 44.

⁴⁵⁵ Tamże, s. 45.

⁴⁵⁶ Tamże.

⁴⁵⁷ T. Różewicz: *Oko poety (notatka z roku 1963)*. W: Tegoż: *Przygotowanie do wieczoru autorskiego*. Warszawa 1977, s. 36.

⁴⁵⁸ R. Nycz: *Literatura: literary lektura. O tekście, interpretacji, doświadczeniu rozumienia i doświadczeniu czytania*. W: *Teoria – literatura – życie. Praktykowanie teorii w humanistyce współczesnej*. Red. A. Legeżyńska, R. Nycz. Warszawa 2012, s. 110.

o te wszystkie mrugnięcia, zająknięcia, zakłócenia zrywające niepisaną symboliczną umowę, czyli podmiotową podściółkę, która jest do niczego i która nic nie znaczy. Czasem spojrzenie w nicość kończy się szaleństwem, czasem wyjściem z „domu obłąkanych”, a czasem, tak jak u Tadeusza Różewicza, bywa najwyższą stawką poezji⁴⁵⁹.

⁴⁵⁹ Nie notatkę, a całą książkę *Oku poety* i „poetyce oglądu” Różewicza poświęcił Robert Cieślak: *Widzenie Różewicza*. Warszawa 2013.

Rozdział 7: – Kto ty jesteś? – Mały Hans

myślicie, że ta lutnia [...] to jest kutas; no to się mylicie, bo to jest właśnie to coś innego

J. M. Rymkiewicz *Samuel Zborowski*

Proponuję tutaj psychoanalityczne odczytanie polskiego podmiotu politycznego, który wyłania się z „tetralogii polskiej” (z dodatkiem rozważań o *Wielkim Księciu*) oraz wiersza *Do Jarosława Kaczyńskiego* Jarosława Marka Rymkiewicza. Stawiam tezę, że kluczem do uchwycenia specyfiki tego podmiotu jest Freudowska analiza fobii małego Hansa. Równoległa lektura Rymkiewicza i Freuda, w której kluczową funkcję pełni problematyka różnicy seksualnej, antagonizmu, materialności języka i popędu, zaprowadzić ma do wniosku, że to perwersja jest tą kategorią, która najtrafniej opisuje kondycję polskiej podmiotowości (re)konstruowanej w wybranych utworach autora *Wieszania*.

Istnieje specyficznie polska odmiana szaleństwa, której patronem jest zakuty w zbroję zbudowaną z obsesji i psychozy Don Kichot. Taką myśl podsuwa Szymon Wróbel w eseju pod tytułem *Don Kichot w krainie uogólnionej psychopatologii*. „Smoleńska tragedia ujawniła główną ranę polskiej tożsamości. Jesteśmy podmiotem neurotycznym, ale ze skłonnościami do przechodzenia w psychozę; podmiotem, który chce cierpieć i konstytuuje się na poczuciu winy oraz systemie podejrzeń wobec świata; podmiotem, który opiera swoją tożsamość na traumie i nieufności, stanowiącej centralną oś myślenia i odczuwania”⁴⁶⁰. Nieufności żywionej przede wszystkim wobec samego siebie i wobec własnej kondycji ontologicznej, bo polski Don Kichot jest tym, który obsesyjnie pyta – czy jestem żywy, czy martwy? Dla kogo, przez kogo i czy w ogóle zostałem powołany do istnienia? Gdzie jest ten, który odpowie za wyrządzoną mi krzywdę? Pyta milcząco,

⁴⁶⁰ Sz. Wróbel: *Don Kichot w krainie uogólnionej psychopatologii*, „Kultura Liberalna” 2013, nr 224.

Online: <http://kulturaliberalna.pl/2013/04/23/sokol-wrobel-jacyno-leder-obsesje-natrektwa-polskosc/> [dostęp: 31.05.2015]

bo nie posiada „słownika osławiania własnego cierpienia” – jego dramat „polega na tym, że chce być on widowiskiem, aktorem i widzem równocześnie”⁴⁶¹. W tym ujęciu polskość to podmiotowość widowiskowa, w teatrze imienia Edypa odgrywająca rolę syna, który nie chciał i nigdy nie zechce być ojcem.

Diagnozę podobną, choć przy użyciu innych kategorii klinicznych, postawił – wprawdzie Węgrom, ale zdaniem Marii Janion jednocześnie tak jakby Polakom – Imre Kertész: „Wydaje się, że cierpiąca na kompleks ojca, pogrążona w sadomasochistycznej perwersji dusza małego [a w przypadku Polski – średniego] narodu wschodnioeuropejskiego nie potrafi istnieć bez wielkiego ciemniźcydła, na którego mogłaby zrzucić winę za swoje historyczne niepowodzenia, ani bez mniejszości narodowej, tego kozła ofiarnego, na którym mogłaby się wyżyć, dając upust nagromadzonemu w trakcie codziennych porażek nadmiarowi nienawiści i resentymentów”⁴⁶². Węgierska dusza, zdaniem Kertésza, na rzekomego winowajcę i kozła ofiarnego wybrała sobie Żyda. Dla duszy polskiej, zdaniem Janion, tym domniemanym podmiotem winy (i kary) jest raz gardzący, raz pogardzany „ruski pomiot”⁴⁶³. Ostateczną konsekwencją polskiego uwikłania w „sadomasochistyczną perwersję”, gdy męczy się, choć kocha, a kocha, choć męczy⁴⁶⁴, byłby fakt, że – mówiąc raz jeszcze słowami Kertésza – „motorem działań tego narodu jako narodu może być tylko szaleństwo”⁴⁶⁵.

Co ciekawe, subtelna, choć siłą rzeczy nieprecyzyjna wypadkowa tych dwóch perspektyw (Wróbla i Kertésza), okazuje się bliska procesowi diagnostycznemu, rozpoznaniu, a w rezultacie projektowi politycznemu, który wypracowuje w obrębie pojęcia polskości Jarosław Marek Rymkiewicz. Widowiskowy podmiot, którego motorem działań może być tylko szaleństwo, to także podmiot wyłaniający się z „pentalogii polskiej”⁴⁶⁶

⁴⁶¹ Tamże.

⁴⁶² I. Kertész: *Ja, inny. Kronika przemiany*, przeł. A. Górecka, Warszawa 2004, s. 71. Cyt. za: M. Janion: *Niesamowita Słowiańszczyzna. Fantazmaty literatury*, Kraków 2006, s. 308-309.

⁴⁶³ Zob. M. Janion, dz. cyt., s. 242-243 i 325-329. „Rusek jako wróg staje się podstawowym spoiwem ksenofobicznej polskiej tożsamości. Kompleks polskiej wtórności wobec zachodu wyładowuje się w przekonaniu, że Ruski są jeszcze wtórniejsi i jeszcze gorsi od nas”. Tamże, s. 242. A właściwie – jeszcze wtórniejsze i jeszcze gorsze, bo Ruski to przecież kobiety. Także polskie.

⁴⁶⁴ J. M. Rymkiewicz: *Wieki książę z dodaniem rozważań o i istocie i przymiotach ducha polskiego*, PIW, Warszawa 1983, s. 156. Dalej w tekście jako WK z podaniem strony.

⁴⁶⁵ I. Kertész, dz. cyt., s. 70.

⁴⁶⁶ W skład której oprócz *Wieszania*, *Kinderszenen*, *Samuela Zborowskiego* i *Reytana*, zaliczam także *Wielkiego księcia*.

czy z głośnego wiersza *Do Jarosława Kaczyńskiego*. Chodzi jednak o inny rodzaj widowiskowości i inną motorykę szaleństwa niż te reprezentowane przez Don Kichota. Teatralizacja egzystencji, „wystawianie życia na scenie życia społecznego”⁴⁶⁷ oraz dzieki, spaczne, nieokiełznane i popędliwe szaleństwo (WK 68) – szaleństwo z bardzo ograniczoną odpowiedzialnością – u Rymkiewicza nabierają innego, bardziej złożonego charakteru. Figurą, dzięki której adekwatniej można odpowiedzieć na przytłaczające nie tylko polskie dzieci (i nie tylko od początku XX wieku) pytanie: „kto ty jesteś?”, stanie się pewien kluczowy dla dziejów psychoanalizy pięciolatek – Herbert Graf, znany także jako mały Hans. Z jednym wszak zastrzeżeniem: to, co przyczyniło się do rozwoju choroby małego Hansa (boska potęga matki połączona ze słabością ojcowskiego prawa i groteskową ojca obscenicznością), w ujęciu Rymkiewicza warte jest przepracowania i zakonserwowania. Dla autora *Wieszania* dobry polski podmiot (dobry mały Janek) to rozdarty chłopiec, który konsekwentnie uchyla się odseparowaniu od matki, a jednocześnie podtrzymuje narcystyczną relację z ojcem przez małe o, wyłącznie na płaszczyźnie wyobrażeniowej rywalizacji. Rymkiewicz⁴⁶⁸, między słowami swoich historyczno-politycznych lektur, postuluje rezygnację ze wzmacniania funkcji ojcowskiej na rzecz jej wymijania i osłabiania, tak by w ostatnim akcie tragifarsy ostał się jedynie „wspaniały, smutny błazen” (WK 179). W ten sposób popycha małego Polaka w stronę perwersji. Perwersji jako strategii radzenia sobie z tłamszącą i onnipotentną matką.

1. „Którą dziewczynkę lubisz najbardziej?”. „Fritzla”⁴⁶⁹

„Tadeusz Reytan – dwa podbródki, wąs długi, rudawy, zwisający, opadający na kołnierz kontusza, brzuch wydatny, łysina i wzrostu niskiego – rozdarł żupan i koszulę na piersiach i rzucił się na próg w otwartych drzwiach izby poselskiej – krzycząc przy tym coś takiego, co zabrzmiało trochę niewyraźnie – i z czego wszyscy usłyszeli i zapamiętali jedno słowo: ‘Oczyzyna!’”⁴⁷⁰. Od tego niewyraźnego, choć pamiętnego Reytanow-

⁴⁶⁷ P. Czapliński: *Resztki nowoczesności*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2011, s. 57.

⁴⁶⁸ Choć może trafniej byłoby napisać „Rymkiewicz” – podmiot (wy)kreowany przez jeszcze innego Rymkiewicza.

⁴⁶⁹ S. Freud: *Analiza fobii pięciolatka*, w: tegoż, *Dwie nerwice dziecięce*, przeł. R. Reszke, Wydawnictwo KR, Warszawa 2000, s. 15. Dalej jako MH z podaniem strony.

⁴⁷⁰ J. M. Rymkiewicz: *Reytan. Upadek Polski*, Warszawa 2013, s. 133. Dalej jako R z podaniem strony.

skiego krzyku Rymkiewicz zaczyna także najważniejszy ze swoich *Wierszy politycznych*:

Ojczyzna jest w potrzebie – to znaczy: łajdacy
Znów wzięli się do swojej odwiecznej tu pracy
(Do Jarosława Kaczyńskiego)⁴⁷¹

Na początku był ojciec, ale dziwny, bo kobiecy. Wszak już samo „słowo ‘ojczyzna’ brzmi [...] niepokojąco – jakby to nie była ziemia ojców, tylko ojciec w rodzaju żeńskim”. Ojciec, w którego miejsce wchodzi i funkcję którego pełni matka. „Wolę ‘matczyznę’. Matki są fajniejsze” – wyznaje Wojciech Kuczok⁴⁷². Dla Rymkiewicza takie zakwestionowanie ojca jako Ojca (tego od przemocy norm i prawa) nie jest już tylko kwestią preferencji, lecz jest sprawą życia lub śmierci. Alternatywa wygląda następująco: albo uosabiany przez matkę anarchiczny eksces nonsensownego życia, albo tego ekscesu wytłumienie – za wstawiennictwem Ojca i jego porządkujących, hierarchizujących metafor, które jednak niosą ze sobą również poczucie bezpieczeństwa i łagodzą lęk. W efekcie był „jeden jedyny wypadek – przyznaje Rymkiewicz – kiedy miałem kompletnie dość mojej polskości i zapragnąłem się z nią rozstać; [...] chciałem, żeby moim ojcem był piękny turecki oficer i żeby tam, u niego w Stambule, wzięła mnie pod opiekę jego potężna i dostojna turecka armia”⁴⁷³. Armia organizujących, znaczeniowo-twórczych metafor, której Reytani polskości – a to im koniec końców autor *Kinderszenen* oddaje się w opiekę – przeciwstawić mogą co najwyżej presymboliczny, „niewyraźnie brzmiący krzyk”.

Ten zasadniczo perwersyjny wybór ojczyzny jako „matczyzny” związany jest między innymi z niemożliwością nazwania czy usymbolizowania kwestii związanych z płcią. Zobaczmy, co wynika z obserwacji Freudowskiego pacjenta. „‘Przecież wiesz, że chłopiec nie może mieć dzieci’. Hans: ‘Wiem. Wcześniej byłem mamą, teraz jestem tatą’” (MH 62). Ojciec: „Wiesz doskonale, że chłopcy nie mogą mieć dzieci”. Hans:

⁴⁷¹ Tegoż, *Wiersze polityczne*, Wydawnictwo Sic, Warszawa 2010, s. 44-45. Dalej jako DJK.

⁴⁷² *Cierpienie mężczyzny*. Z Wojciechem Kuczokiem rozmawia Katarzyna Kubisiowska, „Gazeta Wyborcza” z 2 VI 2003. Online: <http://wyborcza.pl/1,75517,1510505.html> [dostęp: 31.05.2015]

⁴⁷³ J. M. Rymkiewicz: *Kinderszenen*, Wydawnictwo Sic, Warszawa 2008, s. 221-222. Dalej jako K z podaniem strony.

„Wiem, jednak wierzę, że mogą”⁴⁷⁴. Wiem, że jestem chłopcem i w związku z tym nie jestem dziewczynką, a mimo to... zaprzeczam tej wiedzy i usilnie wierzę w inną uniwersalność, wierzę, że „wszyscy ludzie mają siusiaka” (MH 26). Taka tożsamość w ramach seksualnej różnicy, która prowadzi do dekonstruowania umowności ról zarówno płciowych, jak i tych społecznych, jest jedną z obsesji Rymkiewicza: „też jestem dwoi-
sty, a może troisty” (WK 211).

By złożoność sprawy artystycznie wyartykułować, pisarz wzywa na scenę Lubomira, queerowego ułana z komedii *Ułani*, żeby ten, imitując Różewicza (z wierszy *Ocalony*, *Zostawcie nas*), poetycko wyłożył swój program „wyrównywania” sprzeczności: „mam / dwadzieścia lat / chciałem być orłem / chciałem być sokołem [...] będę / bocianożabą lub / żabobocianem”;

nie pojęli jakże mogli
myśl tę pojąć dziką obcą
owszem dość niepoetyczną
to przyznaję lecz myśl ważną
że z bociana będzie żaba
z wstrętnej żaby bociek piękny
i że nie ma żadnych różnic
gdy w istotę rzeczy wglądać
między żabą a bocianem
wszystko jest sekretną jednią
(*Ułani*)⁴⁷⁵

„Dzięki takiej polifonii autor *Ułanów* może powiedzieć: człowiek jest ‘jeden’ – ‘występny’ i ‘cnotliwy’”, męski i kobiecy, macierzyński i ojcowski – „nierozstrzygalniki wpisane są w jego istnienie”⁴⁷⁶. Ta seksualna „jednia” nieuchronnie prowadzi do farsy,

⁴⁷⁴ S. Freud: *Case Histories I. ‘Dora and ‘Little Hans’*, przeł. A. Strachey, J. Strachey, Penguin Books, New York 1977, s. 254. Odpowiedź Hansa (w oryginale: „*No ja, ich glaub's aber doch*”) w polskim przekładzie brzmi: „No tak, wierzę” (MH 61). A u Rymkiewicza? Kontekst jest inny (rekonstrukcja specyfiki „ducha polskiego”), ale „nierozsądna” logika taka sama: „Wiadomo bowiem, że nie przyjdą i nie pomogą. Ale właśnie dlatego, że wiadomo: nie przyjdą, trzeba wierzyć: przyjdą” (WK 205).

⁴⁷⁵ J. M. Rymkiewicz: *Dwie komedie*, Czytelnik, Warszawa 1980, s. 36, 38.

⁴⁷⁶ D. Wojda: *Tekst jako „anastylos”*. *Przedmiot i ciało w twórczości Jarosława Marka Rymkiewicza*, „Przestrzenie Teorii” 2002, nr 1, s. 183. Indyferencja (albo, łagodniej mówiąc, „nierozstrzygalność”) etyczna wiąże się u autora *Samuela Zborowskiego* z indyferencją seksualną, a także – o czym nie będzie

w której ośmiesza się grę płci, jej symboliczne atrybuty konsekwentnie sprowadzając do samej „konfekcji”:

...no to książę
zrzuć te suknie i ten gorset
precz jedwabie i koronki
ty książęcy nałóż kostium
frak cylinder rękawiczki
bo nie czas już byś nam pannę
grała tutaj biała panno
ty mężczyzną jesteś książę
ty masz zarost i bicepsy
więc się natęż więc się wypręż
czarnym włosom nam porośnij
gdyś mężczyzną bądź mężczyzną
ten pistolet jest nabity [...]
lecz wypalę lecz zabiję
bo ja męski o ja męski
(*Porwanie Europy*)⁴⁷⁷

Albo w *Królu Mięsopuscie*, w którym fundujące pytanie „kto ty jesteś” pada w stronę postaci odgrywającej rolę spodenkową (*rôle travesti*), ale i pozostałe osoby dramatu zdają się nie mieć żadnych ograniczeń w kwestii zmiany swoich dotychczasowych funkcji:

czy on żyje
czy on umarł
czy to chłopiec
czy dziewczyna
powiedz chłopcze czyś ty chłopiec
czy dziewczyna kto ty jesteś

tutaj jednak mowy – klasową, a nawet bytową: „Może hierarchizowanie życia jest kłamstwem (i dlatego jest obrzydliwe), ponieważ życie nie jest hierarchiczne – nie ma hierarchicznego początku. Mówiąc inaczej – ślimaki czy inne stwory nie są ani lepsze, ani gorsze od ludzi, nie są ani mniej, ani bardziej postępowe”. J. M. Rymkiewicz: *Samuel Zborowski*, Wydawnictwo Sic, Warszawa 2010, s. 94. (Dalej jako SZ z podaniem strony.)

⁴⁷⁷ J. M. Rymkiewicz: *Król Mięsoпуст. Porwanie Europy*, Wydawnictwo Łódzkie, Łódź 1977, s. 171-172, 191.

po coś wszedł tu albo weszła
(*Król Mięsopest*)⁴⁷⁸

I znów płciowość nie jest kwestią ustalonej wiedzy, tylko wiary, negocjacji, a nawet inscenizacyjnego przymusu, w którym także cielesność nie jest niczym „realnym”, lecz pozostaje wtórna wobec jakiegoś bardziej pierwotnego, choć nigdy nieskodyfikowanego wyobrażenia. Tym samym płciowość staje się elementem natrętnego, samo parodiującego się rytuału – pustych gestów wykonywanych w teatrze rozszczepionej egzystencji. Rozszczepionej na modłę perwersyjną, w której podmiot przyjmuje za prawdę zarówno „kawałek wiedzy” mówiący, że „wszyscy ludzie mają siusiaka”, jak i „kawałek wiedzy” mówiący, że są ludzie, którzy siusiaka nie mają (i nadal pozostają ludźmi). Perwersja wiąże się właśnie z tego rodzaju rozdzieleniem: „perwert jednocześnie mówi tak i nie”⁴⁷⁹.

Do ognia gałązeczko! W ogień suche wino!
Nawet nie wiesz kim byłeś chłopcem czy dziewczyną
(*Ogród w Milanówku – palenie gałęzi*)⁴⁸⁰

Źródła tej mocno eksponowanej w twórczości pisarza „seksualnej indyferencji” można by się doszukiwać w śmieszno-strasznej historii opowiedzianej przez Rymkiewicza w autobiograficznym *Kinderszenen*: „Tylko raz w życiu rozmawiałem z gestapowcem – [...] mając siedem czy osiem lat. Nosilem grube długie brązowe pończochy (nazywano je chyba fildekosowymi i na wysokości majtek przypinało się je podwiązkami) i granatowy fartuszek z falbanką w rodzaju dziewczęcym. Trochę chłopiec – trochę dziewczynka. I w takim fartuszu i pończochach rozmawiałem z gestapowcem z alei Szucha. Teraz jest w tym coś z baśni braci Grimm. Jakiś dziwny odłamek, kawałeczek odłamany z jakiejś strasznej baśni. Kawałeczek trochę śmieszny” (K 71).

⁴⁷⁸ Tamże, s. 22-23.

⁴⁷⁹ B. Fink: *Kliniczne wprowadzenie do psychoanalizy lacanowskiej*, przeł. Ł. Mokrosiński, Wydawnictwo Andrzej Żórawski, Warszawa 2002, s. 386.

⁴⁸⁰ J. M. Rymkiewicz: *Zachów słowca w Milanówku*, Wydawnictwo Sic, Warszawa 2002, s. 39.

2. (Wziął kartę, zmiał ją i powiedział): „O, tak była zmięta”.

„I dosiadłeś zmiętej żyrafy?”⁴⁸¹

„Ojczyzna” z wiersza *Do Jarosława Kaczyńskiego*, to także „trochę chłopiec – trochę dziewczynka”, ale jej status jest jeszcze bardziej skomplikowany. Rozchwianie genderowe łączy się tu bowiem z rozchwianiem topograficznym. On/a, mimo że istnieje „odwiecznie”, to zawsze jest jednak gdzie indziej, zawsze „jest zabrana”⁴⁸² – nie chodzi jednak o to, że ktoś lub coś ją zabrało, on/a po prostu istnieje w innym miejscu, w geograficznej nieokreśloności, w „miejscu-nie-miejscu”, jak określa to autor *Wieszania*⁴⁸³. Status „ojczyzny” jest zatem niedookreślony i co najmniej dwuznaczny, ale już jej definicja zaproponowana w wierszu wydaje się spójna i precyzyjna: „Ojczyzna [...] – to znaczy: łajdacy” w „swojej odwiecznej tu pracy” (DJK). Nic tu jednak nie jest oczywiste. „To znaczy”? „O znaczeniu w ogóle mi nie mówcie – to nic nie znaczyło. W górę i na dół, na ukos i w kółko” (K 200). W końcu „jestem gotów wydobyć z siebie i opublikować choćby i najdzikszą, choćby i najgłępszą myśl, jaka mi przyjdzie do głowy” (WK 211). I w końcu:

Te moje wiersze nic nie znaczą

Ale czy coś ma tu znaczenie

(*Ogród w Milanówku – poezja brzoź i kotów*)⁴⁸⁴

To, co istotne nie ma znaczenia, a już zwłaszcza „to”, popęd, „ślepy pęd” dopasowujących się do siebie życia i śmierci – zjawisk, które „świetnie się uzupełniają” (W 162), są

⁴⁸¹ (MH 28)

⁴⁸² „Bo mieliśmy ojczyznę ale jest zabrana” (*Księżyc nad Wigrami*). Tegoż, *Wiersze polityczne*, dz. cyt., s. 14.

⁴⁸³ Tegoż, *Wieszanie*, Wydawnictwo Sic, Warszawa 2007, s. 140. (Dalej jako W z podaniem strony.) Ale nie w „anty-miejscu”, bo tak Rymkiewicz, zgodnie ze swoim quasi materialistycznym stanowiskiem, określa nicość, nie-istnienie: „Każda rzecz, która traci istnienie, natychmiast (i nie ma innego językowego wyjścia) trafia prosto do nicości. Coś jest, a potem nie ma nic”; „kiedy ślimaki zajmą miejsce ludzi, mnie już od dawna nie będzie na świecie. Będę bawił w nicości, czyli w tym dziwnym miejscu (anty-miejscu), którego Słowacki, nie chcąc tam wpaść (żadnego ‘tam’ oczywiście tam nie ma), nie przyjmował do wiadomości” (SZ 138, 140).

⁴⁸⁴ Tegoż, *Zachód słońca...*, dz. cyt., s. 65.

ze sobą nieoddzielnie zmieszane, „życie jest śmiercią, a śmierć jest życiem”⁴⁸⁵. „Życie, zawsze i wszędzie, nawet gdy śmierć pragnie nim zawładnąć (pragnie mu coś narzucić), i tak robi, co chce, i nic nie może mu w tym przeszkodzić, [...] uporządkować jego życiowego chaosu, powstrzymać jego życiowej krzątaniny i przeszkodzić mu w jego życiowym szaleństwie” (W 162)⁴⁸⁶.

„Ojczyzna [...] – to znaczy”, Ojciec jest bowiem stabilizatorem znaczenia. Kłopot w tym, że zamiast separować (i dzięki temu stabilizować), niechybnie miesza się z matką, a w rezultacie ojczysty język przenika się z językiem macierzyńskim, czyli mową nasyconą rozkoszą, jeszcze nie ujarzmioną przez znaczenie i historię⁴⁸⁷. Tę niekontrolowaną, wyssaną z mlekiem matki materię języka, a jednocześnie językową pojedynczość Jacques Lacan określił terminem „jjęzyk” (*lalangue*). Chodzi o pewien „niemartwy poziom języka”, *zombie-like level of language*⁴⁸⁸ („Gdyś jest trupem sylabizuj / [...] Ciało to jest elementarz”, „Jak on ten trup bełkocze krzyczy gada”⁴⁸⁹), językowe ciało i mięso – pierwotny, chaotyczny, polisemiczny substrat, z którego język przez jedno „j” jest konstruowany. To stwórczy język. „W modelowanym [przez poetów] jjęzyku podmioty pozostawiają swoje znaki, przecierając szlak, na którym to, co niemożliwe do zapisania, może zostać zapisane”⁴⁹⁰. Albo by ująć to jeszcze inaczej i sparafrazować słynną tezę z *Traktatu* Wittgensteina: o czym nie można mówić, o tym trzeba mówić w *lalangue*.

Rymkiewicz jest entuzjastą tego zająkniętego jjęzyka, co widać zwłaszcza w momentach, w których zatracą się w materialnych palimpsestach (wszak siłą rzeczy jjęzyk to także rezerwuuar śladów porozsiewanych przez inne podmioty), w piśmie, które nie jest jeszcze zbiornikiem treści, a więc nic nie znaczy, niczego nie komunikuje, za to

⁴⁸⁵ *Mickiewicz, czyli wszystko*. Z Jarosławem Markiem Rymkiewiczem rozmawia Adam Poprawa, OPEN, Warszawa 1994, s. 81.

⁴⁸⁶ Warto w tym miejscu zauważyć, że podczas gdy śmierć to domena Ojca (Ojcowie to ci, którzy są uśmierceni i sami uśmiercają), życie – ale i życia (od)dawanie – jest po stronie matki.

⁴⁸⁷ „Koniomłoty! [...] Choć nigdy w życiu nie byłem w Koniomłotach, Koniomłoty mnie wzruszają. Jako świadectwo wiecznej polskości. Jako świadectwo, że początku polskości, który jest ukryty w języku, w jego najgłębszej głębi, nie da się umieścić w czasie – nawet u jego początków, w epoce Chrobrego” (SZ 97-198).

⁴⁸⁸ Sformułowanie użyte przez Eda Plutha w artykule *An Adventure in the Order of Things*. „S: Journal of the Circle for Lacanian Ideology Critique” 2010, vol. 3.

⁴⁸⁹ *Na trupa* (V) oraz *Jak on ten trup*, w: J. M. Rymkiewicz: *Co to jest drozd*, Czytelnik, Warszawa 1973.

⁴⁹⁰ J.-C. Milner: *For the Love of Language*, przeł. A. Banfield, Macmillan Press, London 1990, s. 75.

„Jjęzyk to rejestr, który każdy inny język otwiera na niejednoznaczność”. Tamże, s. 61.

kreuje i pozwala doświadczać⁴⁹¹. „Lubiłem stalówki zwane krzyżówkami – kiedy taką stalówkę złamało się i rozdziawiło [...], można było przy jej pomocy zręcznie wyciągać z dna kałamarza [...] różne atramentowe brudy i flaki, a przy pomocy tych flaków można było mazać, rozmazywać i zamazywać to, co już uprzednio było zamazane i rozmazane – na skos, z dołu, do góry oraz w kółko. Taką rozdziawioną stalówką dobrze się też bazgrało – można było nią coś napisać, nabazgrać, nie to, co było napisane na tablicy, lecz coś w ogóle, coś takiego, co mi właśnie przyszło do głowy” (K 73). Autor *Wieszania* dzieli to doświadczenie rozkoszy czerpanej z samej materialności języka nie tylko z małym Hansem („kiedy spyta, czym jest zmięta żyrafa, [...] wtedy mu odpiszemy, [...] że ja sam nie wiem” (MH 28)), ale i z dużym Kostusiem z noweli Elizy Orzeszkowej (którego ojczyzna – w nieco inny sposób – także „jest zabrana”): „Duży Kostuś okazał się szczególnym wielbicielem kaligrafii. Nic mu się tak bardzo nie podobało, jak wodzenie piórem po papierze, to słabiej, to mocniej, i gdy tylko zaczął już pisać litery, formalnie lubował się swymi arcydziełami”⁴⁹². Rymkiewicz w próbach odtwarzania arcydzieł swojego *lalangue*, przywrócenia zmysłowości języka ucieleśniającego rozkosz, idzie jeszcze dalej: „O gdybyż to były bazgroły! To było namazane, naskrobane, nakleksane, naświnione, chciałbym powiedzieć – naplute i nasmarkane, ale chyba nie plułem i nie smarkałem między kartki. Choć i to jest możliwe” (K 74). Te zatykające artykulację, nieredukowalne do żadnej treści językowe obiekty (litery), które siłą rozpędu pociągają za sobą chwilową dezintegrację porządku symbolicznego (i zastanych stosunków władzy⁴⁹³), to także pierwsze, matczyne, oblicze polskości – rugowane, edukowa-

⁴⁹¹ A jeśli nawet komunikuje, robi to tajemniczo: „Nie można bowiem używać języka, być w języku – jeśli stawia się znak równości między ‘jest’ i ‘nie jest’, jeśli uważa się, że te dwa wyrażenia znaczą (mogą znaczyć) tyle samo [...]. Wiersze [...] byłyby opisem, który niczego zatem nie opisuje, ale który mimo to nadal coś tajemniczo nam komunikuje, nadal coś o czymś (nie o niczym) opowiada – opowieści tej nie zrozumie jednak ten, kto dla jej zrozumienia chciałby posłużyć się językiem [przez jedno j – przyp. DM]”. J. M. Rymkiewicz *Leśmian. Encyklopedia*, Wydawnictwo Sic, Warszawa 2001, s. 245. Uwaga ta dotyczy Leśmiana, ale nawet bardziej stosuje się do twórczości samego Rymkiewicza. Zob. A. Świeściak *Melancholia w poezji polskiej po 1989 roku*, Universitas Kraków 2010, s. 105.

⁴⁹² E. Orzeszkowa: *A... B... C...*, w: teje, *Dzieła wybrane w dwunastu tomach*, t.11: *Nowele*, Czytelnik Warszawa 1954, s. 175-176. Zob. R. Koziołek: *Antygona w wielkim mieście* (A... B... C...), w: tegoż, *Znakowanie trawy albo praktyki filologii*, Wydawnictwo UŚ, Katowice 2011.

⁴⁹³ Co potwierdza teza Przemysława Czaplińskiego głosząca, że społeczne niezadowolenie „tylko wtedy może odnieść skutek, gdy nie pozwala nam pozostawać w obrębie słownika władzy”. P. Czapliński: *Polityka i erotyka. O powieści politycznej czasów demokracji*, w: *Lacan, Žižek. Rewolucja pod spodem*, red.

ne, „cywilizowane” przez dyscyplinującą wiedzę, którą, w „swojej odwiecznej tu pracy” (DJK), usiłują dystrybuować ojcowscy „łajdacy” (drugie oblicze polskości). „I znowu są dwie Polski – są dwa jej oblicza” (DJK). Między tymi dwoma obliczami panuje nieustanne, bo konstytuujące je, napięcie, które w wierszu *Do Jarosława Kaczyńskiego* zostaje oddane między innymi przez nadwyżkę „tego” – zaimka popędowego.

3. „Ale to mama wydała cię na świat.

Należysz zatem do mamusi i do mnie”⁴⁹⁴.

„To” to popęd. Zaimek, który nie dookreśla, nie blokuje dyskursywnej potencjalności, nie chroni przed rozpraszaniem sensu, przeciwnie – jest figurą pęknięcia i zubożenia na jakikolwiek sens. Popęd to zresztą najbardziej paradoksalne połączenie. „Z jednej strony konserwatyzm, w myśl którego popęd niezmiennie znajduje drogę powrotną do miejsca satysfakcji i który wyposaża ów popęd w kompulsywną naturę nieubłagania prowadzącą w kierunku: ‘jeszcze więcej tego samego’. A z drugiej strony – zakłócająca inność, która powoduje, że popęd nigdy nie jest prostą siłą adaptacyjną, homeostatyczną, rządzoną zasadą przyjemności; przeciwnie – dezorganizuje, wykołaja, wywołuje niepokój, eksces, nadwyżkę”⁴⁹⁵. Popęd u autora *Kinderszenen* pojawia się pod postacią pulsującego, nierzadko odpychającego, pozamoralnego życia⁴⁹⁶. Życia, które trudno przeżyć bez zakreslenia pewnych „cywilizowanych” ram. Bez uporządkowania tego chaosu, tej „dzikiej materii życia” i jego gwałtownych eksplozji; bez okieł-

P. Czapliński, Z. Przychodniak, P. Śliwiński, Wydawnictwo „Poznańskie Studia Polonistyczne”, Poznań 2008, s. 186. Niezadowolenie trzeba więc wykrzyczeć, a nawet „wycharczeć”, by później... stworzyć nowy słownik władzy. Tylko czy rzeczywiście *tertium non datur*?

⁴⁹⁴ (MH 73)

⁴⁹⁵ M. Dolar: *Freud i polityczność*, przeł. D. Matuszek, M. Rauszer. „Śląskie Studia Polonistyczne” 2013, nr 1, s. 172-173. „Popęd nie jest wyłącznie tym, co konserwuje jakiś instytucjonalny porządek – jest bowiem jednocześnie przyczyną, za sprawą której ów porządek nie może się ustabilizować i domknąć. W ten sposób popęd nigdy nie może zostać zredukowany do roli aranżera istniejących podmiotów i instytucji, ponieważ jest ekscysem, który wszystko wywraca”. Tamże, s. 173.

⁴⁹⁶ „Ktoś mógłby powiedzieć, że [ta książka] jest wobec tego amoralna – nie uznałbym tego za zarzut, dodałbym tylko, że jest akurat taka i dokładnie taka, jak życie” (W 195). Rymkiewicz pisze „amoralna”, a myśli (prawdopodobnie) – „pozamoralna”.

znania wariactwa i bez wyhamowania motoryki szaleństwa, żyć niełatwo – żyć w rozsądny i cywilizowany sposób, zgodnie z zasadą przyjemności, a więc upodabniając „swoje życie do życia innych” (W 101). „To” jednak wywołuje niepokój i patronuje politycznym ekscesom – takim z szubieniczną pieśnią w tle: „Dalej, wiara! dalej! dalej!” (W 198). Tylko tyle zostało zapamiętane z pieśni, którą podobno pewien złodziej-konował „zachęcał do mordów”. Jednak ta „dzika, nieartykułowana pieśń spod warszawskiej szubienicy, pieśń, której wtórowało bicie w bęben – to było raczej coś kompletnie nierozumnego, coś takiego, w czym nierozumne ujawnia się i daje znać o swoim istnieniu. Znaczenie takiej ekstatycznej pieśni – czy ona zachęca do mordów, czy do czegoś innego, i czy w ogóle do czegoś zachęca – nie da się pojąć i zwerbalizować” (W 198-199). „To” nie znaczy, tylko działa⁴⁹⁷. Tak jak w wierszu *Do Jarosława Kaczyńskiego*:

Ojczyzna jest w potrzebie – **to** znaczy: łajdacy
Znów wzięli się do swojej odwiecznej tu pracy [...]

Niech zmądrzeje niech zmieni swoje obyczaje
Bo z tymi moherami to się żyć nie daje [...]

Powiedzą że **to** patos – tu trzeba patosu
Ja tu mówię o sprawie odwiecznego losu

Co zrobicie? – pytają nas teraz przodkowie
I nikt na **to** pytanie za nas nie odpowie

⁴⁹⁷ Czasem. Gdy wydarzają się niesamowite momenty podmiotowości, warunkowane niemal psychotycznymi *passages à l'acte*, które pozwalają uformować się jednostkom w inną, zwielokrotnioną jednostkowość; w jednostkowy, niepodzielny tłum, który w pewnym momencie przechodzi do działania – i to (obojętnie jakie) działanie konstytuuje go/ją jako polityczny podmiot: „Żeby skutecznie wieszać [...] potrzebny jest wielki, najlepiej wielotysięczny tłum, taki, który potrafi zapomnieć, że składa się z poszczególnych osób, że jest podzielny i dzieli się na osoby, i uzna, że jest właśnie – tłumem. Rzecz bowiem w tym, że wieszają nie tylko ci, którzy wieszają – to znaczy ci, którzy znaleźli się tuż przy szubienicy. Wieszają wszyscy, właśnie cały niepodzielny tłum, ci, którzy wieszają, i ci, którzy na to patrzą, i nawet ci, którzy nie chcą patrzeć, ale są obecni. Wieszający tłum staje się jednym człowiekiem, który wiesza. Czyli jednym wielkim, straszliwym potworem – oświeconym pragnieniem zadawania śmierci” (W 36-37). Pozostaje mieć nadzieję, że „pragnienie zadawania śmierci” to nie jedyne pragnienie, któremu ten potwór, ale polityczny i radykalnie inkluzywny podmiot zechce być wierny.

To co nas podzieliło – to się już nie sklei
Nie można oddać Polski w ręce jej złodziei [...]

Dokąd idziecie? Z Polską co się będzie działo?
O to nas teraz pyta to spalone ciało

W ten sposób „to” generuje dość osobliwą, odwieczną wspólnotę, w skład której wchodzi zarówno Ojczyzna-matka, jak i łajdacy-ekonomowie. Paradoksalne i nierozdzielne związanie ojczyzny z łajdakami ma istotne znaczenie dla uchwycenia podmiotu, który wyłania się z literatury politycznej Rymkiewicza. Związanie to jednoznacznie zrywa z konserwatywnym rozumieniem polityki wypracowanym przez Carla Schmitta i pozwala wykroczyć poza proste rozróżnienie na przyjaciela (jednego z nas) i wroga projektowanego gdzieś na zewnątrz (jednego z nich). Okazuje się wszak, że obcy tkwił w „nas”, tkwi i będzie tkwił już zawsze, co – zdaniem autora *Reytana* – wiedział także Stanisław Staszic: „Trzeba tu jeszcze dodać, że mądry Staszic uważał Ponińskiego [łajdaka modelowego] (a to znaczy – zdradę) za zjawisko wieczne, może nawet takie, któremu nie będzie końca [...]. ‘Czyli Polska upada – pisał – czyli się Polska dźwiga, zawsze jej wpoprzek chodzi Poniński’” (R 260). Jeśli obcego, mimo że trochę swojego (Ponińskiego⁴⁹⁸) wypędzi się lub zwalczy, wypędzi się i zwalczy także swoją, choć trochę obcą – matczyną polskość⁴⁹⁹. Z drugiej strony, istnienie tejże polskości uzależnione jest od ciągłego wypędzania i ciągłego zwalczania obcego-swojego (być może nawet, mówiąc słowami Schmitta, negocjowania „jego własnej formy egzystencji”⁵⁰⁰). Jednak „strzeżmy się też przed uznaniem tej sprzeczności za odrażającą; całe życie [...] składa się z takich par przeciwieństw” (MH 73). O tym wewnętrznym antagonizmie, o „naszym wstydlwym rozdarcu” (WK 22), o tym, co jest „swojsko-obcy albo obco swojski”, macierzysty i ojczysty, a także o niemal „późnonowoczesnej pluralizacji, która

⁴⁹⁸ Albo: „Książę Drucki-Lubecki: ten, choć nie ciemieżca, ciemieżcom wiernie i niewiernie służył, a stąd na postać legendarną świetnie się nadawał, gdyż w tajemniczej swojej dwoistości niezwykle wyraziście ucieleśnił nasze rozdarcie” (WK 39).

⁴⁹⁹ W nieco innym kontekście można powiedzieć, że podział na tych, co stali po stronie ZOMO i tych po stronie stoczni da się przeprowadzić tylko pod warunkiem, że ci spod stoczni nie wiedzą, że stoją też po stronie ZOMO i odwrotnie. (Myśl tę zawdzięczam Krzysztofowi Pawlakowi.)

⁵⁰⁰ C. Schmitt: *Teologia polityczna i inne pisma*. Przeł. M. A. Cichocki. Kraków 2000, s. 199.

skazuje nas na ustawiczne rozpoznawaniu siebie w obcych i obcych w sobie”⁵⁰¹, Rymkiewicz otwarcie pisze w *Ulanach*:

Ciotunia

już on pewnie zasiekany
a ty Zosiu nie myśl o nim
bo nie godzi się litować
nad wrogami wróg to obcy

Zosia

lecz wróg nasz więc jakby swojski [...]
jest w nim ciociu
jakaś swojskość on nasz własny
od stuleci nasz rodzimy
nasz rodowy i rodzinny
ojców naszych wróg ojczysty
naszych matek macierzysty
i my z nim z tym naszym obcym
to żyjemy przecież ciociu
jak w rodzinie a więc swojsko [...]
obcy swojski proszę cioci
(*Ułani*)⁵⁰²

Sprzeczne idee, obcość i swojskość, tak i nie (z jednej strony łajdacy i liberałowie, z drugiej – wolne Polki i wolni Polacy; tam złodzieje i „biedne małpy”, tu anarchiści i szaleńcy...), utrzymywane w obrębie jednej instancji – w tym przypadku polskiego podmiotu – to przejaw perwersji. Nic dziwnego, że Rymkiewicz za modelowego Polaka uznaje karykaturalnego Rosjanina, wielkiego księcia Konstantego: tego, który „nie wiedział, kim być. A nie wiedział tego, gdyż nie wiedział, którego z tych dwóch ma z siebie wybrać. Bo dwóch ich było. Był dwoisty” (WK 146). Wiedział, że jest Rosjaninem i w związku z tym nie jest Polakiem, a mimo to... zaprzeczał tej wiedzy i usilnie wierzył w inną uniwersalność, wierzył, że wszyscy ludzie mogą być Polakami⁵⁰³. „Może i był nie-

⁵⁰¹ P. Czapliński: *Resztki nowoczesności*, dz. cyt., s. 139.

⁵⁰² J. M. Rymkiewicz: *Dwie komedie*, dz. cyt., s. 24.

⁵⁰³ Bo czy w ogóle można być kimś innym niż Polakiem? „Powiedzmy, że jestem Anglikiem – mówi pan Mareczek w *Rozmowach polskich latem roku 1983* – choć nie rozumiem, jak można być Anglikiem. Można być tylko Polakiem”. Tegoż, *Rozmowy polskie latem roku 1983*, Świat Książki, Warszawa 2003,

prawdopodobnym dziwem. Dziwem natury. Ale mnie ten dziw jakoś nie dziwi. [...] Coś dziwnie znajomego jest bowiem w tym dziwie. Jakbym już skądś znał tę małpę z Ameryki. Coś z tej małpy jest bowiem chyba we mnie. Także i w tobie, miły czytelniku. [...] Ten książę, ten dziw to jest wizerunek naszej kondycji” (WK 147).

Biorąc pod uwagę pęknięcie konstytutywne dla polskiego podmiotu, jego rozbitą i rozkawałkowaną strukturę, jego dziwną dwoistość, która aż prosi się o scalenie w jedną, wyobrażoną całość, perwersyjne wydaje się samo sytuowanie w lustrzanym odbiciu, w roli wyobrażeniowego ojca⁵⁰⁴ – który dla społeczności polskiej „pełni funkcje podobne do odbicia własnego wizerunku w fазie lustra”⁵⁰⁵ – figury szalonego łajdaka. Ten ostatni jedynie otwiera ciągnący się bez końca peleton skompromitowanych lub zwyczajnie komediowych półmężczyzn obsadzanych przez Rymkiewicza w roli „małych” ojców. Czasem wartościowanych pozytywnie, czasem negatywnie – których jedynym właściwym zadaniem jest „się trzymać” i podtrzymywać pragnienie działania u innych, bo żadne sprawstwo w ich wykonaniu nie jest możliwe: „Dokąd idziecie? Z Polską co się będzie działo? / O to nas teraz pyta to spalone ciało / I jest tak że Pan musi coś zrobić w tej sprawie / Niech się Pan trzyma – Drogi Panie Jarosławie” (DJK). Dla Rymkiewicza ciało jest kluczowe. Najlepiej martwe i gnijące, a do tego Pańskie. Tylko wokół takiego ciała może ukonstytuować się „wspólnota równych”: „Głowa prymasa była obrzękła i zniekształcona, twarz, również dziwnie spuchnięta, miała kolor siny lub czarny. [...] gnijącą twarz prymasa Poniatowskiego mógł obejrzeć każdy stróż z Krakowskiego Przedmieścia, każdy handlarz kurczakami z Grzybowa, każdy Żyd z Nalewek, każda handlarka sprzedająca pierogi pod Bramą Krakowską, każdy żebrak spod kościoła Bernardynów, każdy rzeźnik z Leszna. Mogła to zrobić każda kurwa z Żelaznej Bramy. Każdy woźnica, każdy lokaj, każdy podchorąży. [...] wtedy polska rewolucja odniosła

s. 151. Tę uniwersalistyczną wiarę podziela także Rymkiewicz (a przynajmniej „Rymkiewicz”) – wierzy, że każdy/każda (niezależnie od narodowości, partykularnych interesów etc.) ma prawo uczestniczyć w wydarzeniu polskości, pod warunkiem, że o nią zawalczy, że „coś zrobi w tej sprawie” (DJK) – Polska jako wydarzenie „ma miejsce”, bo ktoś działa w jego imię. I to wolne działanie jest jednocześnie jedyną jego treścią. „Nie ma już Żyda ani poganina, nie ma już niewolnika ani człowieka wolnego, nie ma już mężczyzny ani kobiety”... są tylko Polacy.

⁵⁰⁴ „Ojciec wyobrażeniowy byłby sztukaterią, trochę śmieszną figurą, zasłaniającą, w gruncie rzeczy nieskutecznie, immanentną niespójność pola symbolicznego. Tak jak postać komediowa, opisana przez Alenkę Zupančič w jej książce *The odd one inn. On comedy*”. A. Leder: *Figura ojca w polu podmiotowym Europy Zachodniej i postkomunistycznej*, „Śląskie Studia Polonistyczne” 2013, nr 1, s. 160.

⁵⁰⁵ Tamże, 156.

swoje ostateczne i ostatnie zwycięstwo. Insurekcja zwyciężyła. Wszyscy byli równi. Kompletna anarchia. Jeśli w Polsce jest jeszcze coś do kochania, to właśnie to” (W 160). Ciało, które pojawia się w wierszu *Do Jarosława Kaczyńskiego* z racji tego, że jest „spalone”, nie ma mocy prowokowania żadnych działań insurekcyjnych, a w związku z tym, że obsesyjnie mnoży pytania, mobilizuje jedynie do niedziałania (jak „spalony” w piłce nożnej – natychmiastowo kończy akcję).

W tym sensie perwersyjny rdzeń polskości przypomina trochę perwersyjny rdzeń chrześcijaństwa (według Slavoj Žižka): „Chrystus zażądał od swoich zwolenników zdrady, by on mógł wypełnić swoją misję. [...] nawet jeśli biadał z powodu nadchodzącej straty, Chrystus dawał, między wierszami, nakaz Judaszowi, by ten go zdradził”⁵⁰⁶. Również Rymkiewicz, między wierszami, a niekiedy wprost, daje sygnał, że powodzenie i trwanie misji o nazwie polskość, uzależnione jest od licznych zdrajców, złodziei albo teatralnych marionetek⁵⁰⁷. Ta perwersyjna ekonomia jest jednak także strategią obronną – jest obroną przed realną matką z jednej i przed symbolicznym Ojcem z drugiej strony.

4. „Kiedy spałem, myślałem, że poszłaś sobie i że nie mam mamy do pieuszczot”⁵⁰⁸.

Kradzież rozkoszy, jakiej doświadcza dziecko po odłączeniu od matki to dramat pozorny. „Doprawdy, tak mi się wydaje, jak gdyby pewnej pięknej nocy ukradziono nam naszą dawną Polskę, a kiedym się przebudził, cóżem znalazł? Wojsko w półfrackach, jak małpy jakie, w stroju francuskim [...], a kobiety z ogonami”⁵⁰⁹. Wypowiadający te słowa Stanisław, poczciwy stary szlachcic z ledwo rozpoczętej tragedii Mickiewicza, nie różni się doprawdy w swych elegijnych nastrojach od małego Hansa. „Kiedy wie-

⁵⁰⁶ S. Žižek: *Kukła i karzeł. Perwersyjny rdzeń chrześcijaństwa*, przeł. M. Kropiwnicki, BRANTA, Bydgoszcz 2006, s. 37.

⁵⁰⁷ Czy napisanie *Do Jarosława Kaczyńskiego* poza wszystkim nie było również próbą wzięcia na moment sznurków we własne ręce?

⁵⁰⁸ (MH 19)

⁵⁰⁹ A. Mickiewicz: *Jakub Jasiński, czyli Dwie Polski*, w: tegoż, *Dramaty*, Czytelnik, Warszawa 1999, s. 420. Zob. też J. M. Rymkiewicz: *Posłowie. Czego nas uczy Adam Mickiewicz*, w: tegoż, *Wiersze polityczne*, dz. cyt.

czorem kładliśmy Hansa do łóżka był najczęściej płaczliwy, kiedyś nawet powiedział [...]: ‘Kiedy nie będę miał mamy’ albo: ‘Kiedy mama sobie pójdzie’” (MH 19-20). Hans płakał, ale tak naprawdę zdradzał nieświadome pragnienie, żeby mama sobie poszła, żeby przestała mu „siedzieć na karku” i „podcierać tyłek”⁵¹⁰. I żeby przestała „pozwalać się” molestować. „Zapytałem żonę, czy częściej zdarzało się, że Hans towarzyszył jej w ustronnym miejscu. Często – odparła – Hans tak ją bowiem ‘molestował’, aż w końcu mu pozwoliła; wszystkie dzieci tak czynią” (MH 40). Zapewne, ale bez osiągnięcia odpowiedniego dystansu, bez zniesienia tej przygniatającej matczynej rozkoszy (poprzez symboliczną kastrację), nie pojawi się miejsce na własne, suwerenne pragnienie. Być może o tym tak naprawdę śni pocziwy pan Stanisław – o tym, żeby Polska (jego *mOther*), która się nim rozkoszuje i zdaje się mieć prawo do „używania go”, została mu wreszcie ukradziona, żeby wydostać się w końcu z jej duszących ramion. Cóż jednak począć, jeśli wyobrażeniowi polscy ojcowie (tacy, których nawet nie godzi się zabijać) nie są w stanie wypełnić swojej funkcji i odseparować syna lub córki od matki⁵¹¹? Nie są w stanie, bo sami pozostali dziećmi: „‘Powinniśmy pójść na Bielany strzelać się.’ Co powiedziawszy, książę – wspomina Czartoryski – ‘wycelowwał do mnie ręką, jak gdyby z pistoletu’. Podoba mi się ten Konstanty celujący do księcia Adama. Zatrzymany w tym dziecięcym geście na środku belwederskiego salonu wciąż jeszcze tam stoi i jak gdyby z pistoletu celuje w nas wszystkich” (WK 148). Jak gdyby. Więc też „jak gdyby” nas kastruje. Dlatego pan Stanisław, tak jak mały Hans i inni „nie wszystkich wykastrowani” Polacy, od tej pory wszędzie wypatrywać będą „kobiet z ogonami”. Ale to jest cena za względną wolność i względne szaleństwo, cokolwiek umowne i zaledwie – jak to w przypadku perwersji bywa – inscenizowane⁵¹².

Jednak w tym przypadku perwersja to nie tylko strategia obrony przez matką, ale także przed Ojcem, im bardziej symbolicznym, tym bardziej martwym i tym bardziej groźnym. Rymkiewicz wspomina o nim rzadko i niechętnie (jak twierdzi – ze strachu), ale jeśli już, to sugestywnie: „Konstanty panicznie bał się Mikołaja. Trudno było, jak

⁵¹⁰ J. Lacan: *Seminar X. Anxiety*, przeł. C. Gallagher, niepublikowane tłumaczenie, sesja z dnia 5 grudnia 1962.

⁵¹¹ „Konsekwencję takiej podmiotowości politycznej stanowi fakt, że jak na wyobrażeniowe ‘ja idealne’ przystało, z całym jego pragnieniem określonym przez fantazmat pełni, taki ojciec nadal nie wyklucza *jouissance*”. A. Leder, dz. cyt., s. 157.

⁵¹² „To szaleństwo konania, było dla mnie, czyli dla Reytana, zbyt szaleńcze” (R 215). Szaleństwo tak, ale jakby na pół gwizdka.

sądzę, nie bać się tego potwora. Ja boję się go i teraz [...] To nie było takie zwierzę – pół małpy, pół człowieka – z którego można by się było śmiać. Wystarczy spojrzeć na tę piękną, jakby z wosku ulepioną twarz, która patrzy na nas z portretów. To jest twarz martwa, twarz trupa. Można by w niej widzieć – ja widzę – symbol wampirycznej potworności ludzkiego świata” (WK 87). Skoro tak, to nie trzeba w nim koniecznie widzieć tego czy innego „cara północy” (konkretnego rządzącego tym czy innym państwem), tylko symbol właśnie – symbol wampirycznej potworności... a stąd już niedaleko do – całkiem realnych – wyobrażeń na temat korporacyjnego kapitalizmu, biopolitycznych „nowych kontroli” czy represyjnego charakteru liberalnego prawa. A więc całkiem ludzkiego świata, w którym anarchistyczna z założenia zasada mówiąca o „przyznanej każdej jednostce prawie buntu” (SZ 103) brzmi, z jednej strony, znajomo i trywialnie, z drugiej – jawi się jako tragicznie nieosiągalna mrzonka.

Ostatecznie Rymkiewiczowski podmiot pozostaje tylko narzędziem, a polska perwersja sprowadza się do politycznej niemocy, którą doskonale ilustruje i podsumowuje opowieść z życia pewnego pięcioletniego Jarka: „‘Ach, Poniński, tyś zawinił, tyś do klęski się przyczynił’. Nie pamiętam, kto napisał ten wierszyk, dalszego ciągu też nie pamiętam, ale pamiętam dobrze, że nauczyłem się go lub raczej: ktoś mnie go nauczył dawno temu, kiedy miałem może cztery, może pięć lat – biegałem wokół wielkiego okrągłego stołu w mieszkaniu przy ulicy Koszykowej, niby w zamiarze schwywania i powieszenia Ponińskiego-syna, i krzychałem: – ‘Ach, Poniński, tyś zawinił’; dziadek Szulc, który był surowym człowiekiem i nie lubił brewerii, akurat za to mnie nie karmił, bo choć był Niemcem – był dobrym Polakiem” (R 181). Chłopiec biegający wokół stołu z okrzykiem „powiesić!” na ustach (choć równie dobrze mógłby krzyczeć coś innego – a nawet pluć lub smarkać – treść nie ma przecież żadnego znaczenia), ukradkiem szukający uznania w oczach Polaka, który był Niemcem. Taki model polskiej podmiotowości rekonstruuje w swoich historyczno-politycznych lekturach Jarosław Marek Rymkiewicz. A może przy okazji uchyla też rąbka swojego własnego fantazmatu?

Rozdział 8: Stefan Muzykant

Odnajdywanie prawdy przywierającej do tego, co rzeczywiste, jest dążeniem łączącym postać Stefana Szymutki z psychoanalizą lacanowską. Stawiam tu pytania o uwiłkowanie autora *Przeciw marzeniu?* w różne dyskursy teoretyczne, pytam o charakter związku zachodzącego między językiem, porządkiem symbolicznym, a niewypowiedalnym, traumatycznym doświadczeniem rzeczywistości. Przyglądając się kolejnym tekstom Szymutki, śledzę rozwój własnego głosu badacza, którego autonomia jednak nie wybrzmiała do końca. W rozdziale tym rozwijam zasugerowaną (i od razu porzuconą) przez Szymutkę koncepcję „anarchistycznego terrorysty”, który lokuje się w miejscu prawa, samostanowi siebie, na nowo i w pełni suwerennie ustanawia swoje (nie)bycie w lekturze. Taką propozycję postawy reprezentuje „nielegalnie” odczytany *Janko Muzykant*, który staje się literackim przedłużeniem badawczej przygody (z nicością tekstu) Stefana Szymutki.

Stefan *le Réel* – człowiek nieszczęśliwie zakochany w rzeczywistości. Jeden z ostatnich herosów filologii, jeden z tych, którzy, chcąc ogrzać się w promieniach słońca, ciągle jeszcze wychodzą na zewnątrz. W przeciwieństwie do aroganckich i wszędobylskich „tekstualistów”, którzy grzeją się już tylko w blasku słów. Inna sprawa, że nie do końca wiadomo, czyje poparzenia na dłuższą metę okazują się bardziej dotkliwe.

Stefan *le symptôme* – bo rzeczywistość to pętla, która go oplata i która się zaciska, a jednocześnie warunkuje jego pismo, czyli ślad nieobecności, „zjawę zjawy i zjawę zjawiania się”⁵¹³. Osobliwe *fort und da*, gra w odstawianie i dostawianie (a chyba i dostawanie do) tego, co rzeczywiste. Ta, niecałkiem określona, „pozasłowna rzeczywistość” organizuje Szymutce twórczą podmiotowość. To uświadomiona obsesja, od której nie

⁵¹³ Sformułowanie autorstwa Krzysztofa Uniłowskiego.

jest w stanie się uwolnić, ale też wcale uwolnić się nie chce, mimo że „często [jego]”⁵¹⁴ samego nuży własna monotonia. [Ale] są myśli, które nas nie opuszczają, tak jak nie zmieniają się nasze marzenia i wracają sny. [A] u piszącego, od dawna piszącego pojawia się obawa powtórzeń” (Z)⁵¹⁵.

Stefan anty-Bohater – Joyce z Mysłowic, który, tak jak wszyscy, a zarazem inaczej niż wszyscy, kapituluje w starciu z popędem śmierci. Pewnie dlatego, że dojrzewał; że pozostaje Stefanem, nie przeobraża się w Sztefanka czy Sztefulka⁵¹⁶. Ostatecznie nie wyjmuje sztucznej szczęki, nie zaczyna bełkotać, nie zrasta się z „beblokiem, faflokiem, fafułom, klytom, albo pierdołom dziuń dobry” (N, 26).

A w związku z tym, że jest człowiekiem dojrzałym, musi mówić sam za siebie, w swoim imieniu – (nie)swoim głosem. Więc od początku:

Kim jest Stefan Szymutko, jeśli nie przewrotnym derridianistą? Przewrotnym, bo najważniejszą myślą francuskiego filozofa czyni dla siebie nie słynną tezę mówiącą, że „nie ma nic poza tekstem”, tylko raczej marginesowe (odnotowane na marginesie) przypuszczenie, że „istnieje poza-język”, że jednak jest „coś” (poza tekstem), że „istnieje (...) pewne zewnątrz języka, gdzie wszystko się zaczyna”⁵¹⁷. U Derridy interesuje naszego bohatera to, że „pisząc o literaturze, nie unieważnia, nie wymazuje problemu relacji między tym, co słowne, i tym, co pozasłowne, co poza słowem – [że] nie zamyka analizy w słowie” (P, 17). I taka jest też największa Szymutki ambicja. A może tylko senne marzenie?

Idźmy jednak dalej, wszak kim jest Stefan Szymutko, jeśli nie przewrotnym nietzscheanistą? Bo znów, u bodaj najważniejszego patrona filozofii (i literatury) marginesów interesuje go tylko margines: „czytający może więc znaleźć w pismach Nietzschego zarówno argumenty, przemawiające za językowością doświadczenia rzeczywistości,

⁵¹⁴ W całym tekście wszystkie komentarze i wtrącenia w nawiasach kwadratowych pochodzą ode mnie – D.M.

⁵¹⁵ Cytaty z tekstów Stefana Szymutki podaję według klucza: N = *Nagrobek ciotki Cili*. Katowice 2001; P = *Przeciw marzeniu?* Katowice 2006; R = *Rzeczywistość jako zwątpienie w literaturze i w literaturoznawstwie*. Katowice 1998; Z = *Zaczyn*. Wersja elektroniczna: http://www.f-art.pl/artukul.php?id_artykulu=569&szablon=autorzy_artyk_felieton [dostęp: 31.05.2015].

⁵¹⁶ Choć miewa niezłe intuicje: „Całkiem poważnie obawiam się, że byłem kiedyś mądrzejszy niż teraz: synek z Cimoka wystawia rachunek adiunktowi na polonistycę; śmieje się z niego” (N, 57).

⁵¹⁷ *Philosophie et littérature. Entretien avec Jacques Derrida*. W: J. Derrida: *Moscou aller-retour*. Paris 1995, s. 110. Cyt. za: M.P. Markowski: *Efekt inskrypcji. Jacques Derrida i literatura*. Bydgoszcz 1997, s. 41.

jak i za tezę [droższą sercu Szymutki], że rzeczywistość jest niepowątpiewalna, nieuzasadnialna, istniejąca, jedyna, wszechobecna, prawdziwa i niewyraźalna” (R, 18). W związku z tym, Szymutko dochodzi do wniosku, że „Nietzsche równie dobrze może być patronem tych, którzy twierdzą, że wszystko jest interpretacją, jak i tych, którzy przekonują, iż wszystko jest poza interpretacją” (R, 18).

I jako przewrotny derridianisto-nietzscheanista, Szymutko z radością przyznaje, że tak „jak dla Derridy istnieje ‘ pewne zewnątrz języka ’, tak dla Nietzschego istnieje jednak ‘ coś trwałego, co nie zostaje wchłonięte przez żadną interpretację ’ ” (R, 20⁵¹⁸). A to „pozainterypretacyjne jest gdzieś blisko człowieka. (...) na pewno w rzeczywistości – na pewno owo pozainterypretacyjne jest czymś rzeczywistym” (R, 20), jest rzeczywistością (*le réel*), „**czymś nie do zniesienia**” (N, 46).

Tak więc kim jest Stefan Szymutko, jeśli nie przewrotnym lacanistą? Oto, co notuje w artykule o *Niewyraźalnej i niedostępnej rzeczywistości*: „Nie można jednak (...) dosięgnąć pozainterypretacyjnego w interpretacji – jest ono rzeczywiste i jak rzeczywistość we współczesnej refleksji niedostępne i niewyraźalne” (R, 20). Wszak tak zwane „pozainterypretacyjne” obezwładnia i paraliżuje mowę. I tu znów z pomocą przychodzi Szymutce Nietzsche, który „bezkompromisowo domaga się uznania niedostępności i niewyraźalności rzeczywistości, ale zarazem, nie pozostawiając człowieka sam na sam z językiem, ukazuje, że można zagrać z niedostępnym i niewyraźalnym, choć owa gra jest ostatecznie grą ze śmiercią (także: ze śmiercią Boga)” (R, 23). Nietzsche, który wymaga „wierności wobec rzeczywistego (...), którego język nie potrafi ująć” (R, 23), domaga się jednocześnie, żeby „dzieło było jak rzeczywistość; żeby było odbierane jak rzeczywistość” (R, 20), czyli by **działało** niczym trauma, „jako coś nie do zniesienia”, „jako niezdolna, uciążliwa, okropna i nie pozwalająca się unieważnić” rzeczywistość, „która wyziera spoza języka” i nieuchronnie o sobie przypomina (N, 46, 51)⁵¹⁹.

⁵¹⁸ Przytoczony tu przez Szymutkę cytat pochodzi z książki Karla Jaspersa: *Nietzsche. Wprowadzenie do rozumienia jego filozofii*. Przeł. D. Stroińska. Warszawa 1997, s. 231.

⁵¹⁹ „Nie chcemy przyjąć rzeczywistego do wiadomości, bo ono nic nie znaczy samo w sobie (Husserl: ‘poza tym zaś jest niczym’). (...) Boimy się rzeczywistości, bo rzeczywistość to także (przede wszystkim) ciało: coś, co znamy najintymniej, wszak zarazem *terra incognita*, ziemia rzeczywiście nieznaną – ukryte pod skórą rządzi w niezrozumiały dla nas na ogół sposób, bez porozumienia, apodyktycznie. (...) ciało umierając, odchodząc, zabiera nas z sobą. Wszelkiej refleksji o rzeczywistości grozi ulegnięcie jej przypadkowości (pożegnajcie nadzieję na scalające znaczenie!), ale gdy nie rzeczywistość zapoczątkowuje refleksję, nieuchronnie przeklamujemy genezę myślenia” (N, 60).

Nieustanne konfrontowanie się z tym, co określa mianem „zdrady ontologicznej”, popycha Szymutkę do sformułowania swoistego credo:

„Myśl Nietzschego kwestionuje rzekomy pewnik, według którego ‘mówiąc krótko: egzegeza tekstów zawieszona jest zawsze pomiędzy literaturą i filozofią’⁵²⁰. Egzegeza taka ignoruje trywialnie oczywisty fakt, że pisarz nie żyje wyłącznie wśród słów – że żyje przede wszystkim w świecie zmysłowo dostępnym; że tego świata rzeczy oraz zdarzeń przede wszystkim i na co dzień doświadcza. Ci, którzy starają się wyłączyć wszystko, co pozajęzykowe, z literatury, nie doceniają literatury, nie wierzą (choć powołują się na miłość do niej, choć wielbią jej słowo) w możliwości literatury. Gdy zamykamy się w tylko językowym, nie spotka nas przygoda, ponieważ **nic** nie może się przydarzyć [to zdanie trzeba usłyszeć w całej jego wieloznaczności]; gdy zatrzymujemy analizę na językowym, nie podejmujemy Nietzscheańskiej gry z rzeczywistością (...). Inna rzecz – twierdzi już nieco mniej przekonująco Szymutko – że nie sposób przyłapać literatury na kontakcie ze zmysłowo dostępnym światem; iż w gruncie rzeczy nie wiemy, w jaki sposób słowne przyciąga rzeczywiste. Ktoś, kto przyznaje sobie wiedzę na ten temat, cierpi na aprioryczną zarozumiałość” (R, 24).

Jednak – jak wynika z ostatniej teoretycznoliterackiej książki Szymutki – owa **aprioryczna zarozumiałość** (potencjalnego) uczonego w piśmie, jest trochę jak ta wymarzona rzeczywistość: niepowątpiewalna, istniejąca, wszechobecna i prawdziwa. Poza tym niezbywalna i konieczna, a co najważniejsze – wyzwalająca. Oto jakie przesłanie (za dłużone, rzecz jasna, u Parnickiego) będzie od tej pory Szymutce przyświecać: „Nieobliczalność życia, pisania, umierania”, „przemieszanie życia i marzenia aż do śmierci”, „gotowość na twórczość, która jest gotowością zarówno na marzenie, jak i na śmierć” (P, 10). „Arona w kościele św. Pawła kuszą słowa: ‘Niech cię spokojna natchnie odwaga. Przekrocz śmiało zaklętą linię, zakreśloną śmiesznym w złotolitej swej napuszonosci łukiem Placydii... Zaiste **napuszonosc to wyzwolenca!**’” (P, 10⁵²¹). I w jednym z tych nielicznych „wyzwoleńczych” momentów, natchniony spokojną odwagą, Szymutko może zaapelować: „Przekrocz metaforę, fabułę, narrację, poetykę, stylistykę, genealogię... Może tak trzeba, mimo że się jest śmiertelnym?” (P, 10).

Być może tak właśnie trzeba, by język, porządek symboliczny, zahaczył o rzeczywistość (i wydzielił okruch prawdy w postaci czegoś nowego). A więc o to, co nieprzed-

⁵²⁰ Szymutko polemizuje z twierdzeniem M.P. Markowskiego: *Efekt inskrypcji*, dz. cyt., s. 333.

⁵²¹ Szymutko cytuje fragment powieści Teodora Parnickiego: *Srebrne orły*. Warszawa 1975, s. 32–33 (podkreśl. – D.M).

stawialne, niewypowiadalne, niewyraźne, symbolicznie nieskuteczne, a jednocześnie o to, co przedstawienie, wypowiedzianie, wyrażanie i symboliczną skuteczność funduje. Jednak Szymutko zaciekle się broni (na szczęście nie zawsze efektywnie) przed uznaniem sytuacji, w której to, co rzeczywiste, nie jest poza-językowe, nie lokuje się gdzieś na zewnątrz języka, nie jest jego zewnętrzem. A przecież właśnie tak się sprawy mają – rzeczywistość to język w modalności niewyraźności (nienazywalności, nieprzedstawialności, niewypowiadalności, nieskuteczności); to konstytuująca i konstytutywna niekonsystencja języka, a więc – mówiąc już naprawdę brzydko – paradoksalne znaczące własnej niemożliwości, znaczące **eg-zystujące**⁵²², będące wszelako warunkiem możliwości znaczenia innych elementów znaczących.

Tym samym linia podziału między językowym i rzeczywistym „jest nie tylko gestem symbolicznym [językowym] par excellence, lecz samym gestem fundującym symboliczne, a krok w rzeczywistość nie pociąga za sobą porzucenia języka, rzucenia się w otchłań chaotycznej rzeczywistości [czy, mówiąc słowami Szymutki, ‘tańczenia nad przepaścią’, ‘niebezpieczeństwa osunięcia się w odmęty rzeczywistości’ – P, 54], lecz, na odwrót, porzucenie samej aluzji do jakiegoś zewnętrznego punktu odniesienia, który wymyka się symbolicznemu (...). Nienazywalna [rzeczywistość] jest ściśle wewnętrzna względem języka (...). Nienazywalne [rzeczywiste] jest efektem języka”⁵²³.

Te ostatnie zdania należą do Žižka, ale Stefan Szymutko czasem, zbyt rzadko, zdaje się rozumować podobnie (choć raczej niechętnie się do tego przyznaje). Zwłaszcza jest to widoczne w momencie, kiedy posuwa się w swej „apriorycznej zarozumiałości” niemal do końca, to znaczy wtedy, gdy w którymś miejscu formułuje coś na kształt nowej teorii lektury: „To prawda, że jest [rzeczywistość] wysłowiona i trudno odróżnić ją od

⁵²² Proponuję tutaj niekonwencjonalną, ale adekwatną definicję eg-zystencji autorstwa Krzysztofa Pawlaka: „Zarówno istnienie, jak i egzystencja określają trwanie życia wewnątrz jakiegoś obszaru, w obrębie czegoś. Mówimy np. życie wewnętrzne, ale też życie na kuli ziemskiej (...). W pojęciu ‘eg-zystowania’ zawarta jest inna idea. Jest to istnienie, życie na marginesie czegoś, obok, czy nawet poza czymś. Nie jest ani wewnętrzne, ani zewnętrzne, tylko skrajne – z całą dwuznacznością tego słowa. Nie ma tu miejsca na umiarkowanie ani kompromis. Można też stwierdzić, że brzegiem, rantem eg-zystowania jest obcość, inność (tego co obok) i ‘samość’ podmiotu (jak w słowie tożsamość), której w żadnym razie nie należy mylić z samotnością”. Ta „samość” – dodam już od siebie – **byłaby również domeną „wyzwolonego” czytelnika**. Definicja Pawlaka znajduje się w książce Stuarta Schneidermana *Jacques Lacan. Śmierć intelektualnego bohatera*. Przeł. Ł. Mokrosiński. Warszawa 2004, s. 83 (przypis 10).

⁵²³ S. Žižek: *Kukła i karzeł. Perwersyjny rdzeń chrześcijaństwa*. Przeł. M. Kropiwnicki. Bydgoszcz 2006, s. 101. Przekład zmodyfikowany.

słowa (peryfrazy, synestezji, metafory... [a gdzie lapsusy, *linguae* tudzież *calami*?]). Niemniej trzeba. Rzeczywiste, niejzykowe lokuje się na obrzeżu słowa [czyli nie na zewnątrz!], tam gdzie zaczyna się milczenie. I to milczenie, ta cisza za słowem w dziele słowa jest wyzwaniem dla interpretatorów form narracyjnych, którzy muszą określić funkcję, wymowę tego, na temat czego dzieło milczy. Potrzebujemy znowu jakiejś analityki milczenia” (P, 33). W ten sposób kończy Szymutko swój mały manifest, z którego (nie)jasno wynika, że to, co rzeczywiste, sytuuje się w miejscu, w którym zaczyna się milczenie.

Zaskakujące, ale niemal identycznej wskazówki udziela nam psychoanaliza spod znaku Jacques’a Lacana: „prawda w psychoanalizie wiąże się [wszak] z doświadczeniem symbolizowania tego, czego nigdy wcześniej nie dało się ująć w słowa. Wraz z Lacanem, mówimy o tym, ‘czego nigdy wcześniej nie dało się ująć w słowa’, jako o ‘rzeczywistości’ (bądź ‘traumatycznej rzeczywistości’)”⁵²⁴. Krótko mówiąc, postulowana przez Szymutkę analityka milczenia jest niczym doświadczenie psychoanalityczne, wyrażone przez Freuda w znanej formule z drugiego cyklu wykładów ze wstępu do psychoanalizy: *wo Es war soll Ich werden*⁵²⁵. Gdzie było to, co rzeczywiste (milczenie), tam ma przemówić traumatyczna prawda – tam ma się przydarzyć nowe słowo i ma **zadziałać** („cisza za słowem w dziele słowa”). A to już za-czyn interwencji politycznej.

Tak więc to, co rzeczywiste, bierze się z milczenia. Czyli z niczego. Przypomnijmy tę dwuznaczną refleksję Szymutki, świadczącą o złożoności myśli i jej zmiennych losach: „Gdy zamykamy się w tylko językowym, nie spotka nas przygoda, ponieważ **nic** nie może się przydarzyć” (R, 24). Otóż problem w tym, że jeśli cokolwiek w jakimkolwiek tekście (dziele) się przydarza, to znaczy: dzieje się; więcej – jeśli cokolwiek w jakimkolwiek tekście **jest**, to jest to właśnie owo „nic”. Nic, czyli jedyna rzeczywistość, która nie jest fikcją. Wprawdzie „zawsze powraca w to samo miejsce”, ale mimo to nie można jej nigdy zastać. To **coś**, co spędza nam (ideologiczny, estetyczny, kulturowy)

⁵²⁴ B. Fink: *Fundamentals of Psychoanalytic Technique*. New York 2007, s. 76.

⁵²⁵ „Nieświadomość mówi i myśli. Nieświadomość nie jest rezerwatem dzikich popędów, które muszą być hamowane przez ‘ja’, ale raczej miejscem, z którego przemawia traumatyczna prawda. (...) Gdzie było to, tam ma być ja. Nie chodzi o to, że ‘Ja powinno podbić To’, miejsce nieświadomych popędów, ale o to, że ‘ja powinienem odważyć się na zbliżenie do miejsca mojej prawdy’. Czekam na ‘tam’ nie tyle głęboka Prawda, z którą muszę się utożsamić, ile nieznośna prawda, z którą muszę nauczyć się żyć”. S. Žižek: *Lacan. Przewodnik Krytyki Politycznej*. Przeł. J. Kutyla. Warszawa 2010, s. 18–19.

sen z powiek⁵²⁶; coś, o czym nie da się nic powiedzieć, co domaga się trzymania buzi na kłódkę, a tym samym powoduje, że człowiek usiłuje **to** zagadać, natychmiast nadać sens **temu**, co sensu mieć nie może. Zresztą Szymutko doskonale rozumie, że owo „usensownianie”, to zagadywanie rzeczywistości – w przeciwieństwie do „gadania rzeczywistością” – niczemu dobremu nie służy („usensownić nicość? – absurd!” – N, 79). I w tym punkcie zgodny jest z podstawową psychoanalityczną wykładnią, która uczy, że choć „wielosens” czy „wszechsens” są niezbywalne, wręcz konieczne, to niekoniecznie są pożądane. Tak się bowiem składa, że „to, co nazwałem wszechsensem, dławi podmiot, uniemożliwiając mu spotkanie, *tuche*, z tym co poza słowem, z niewypowiadalnym [rodzajem *jouissance*, czyli z tym, co rzeczywiste]”⁵²⁷. Wobec tego, „praktyka oparta wyłącznie na [wymiarze] symbolicznym [językowym], tak naprawdę wyzuwa podmiot z bycia”⁵²⁸, nie jest w stanie otrzeć się o jego prawdę. Jednakże „język okazuje się mieć swoje granice, poza którymi jest Niewypowiadalne. We wnętrzu języka leży niekończenie-się-mówienia (...), uciecha generowania sensu. Lecz istotą psychoanalizy jest skończenie mówienia tam, gdzie Niewypowiadalne jest nieuniknione, gdzie milczymy na rzecz bycia”⁵²⁹. Co na to Stefan Szymutko? „Nasz wielosens i nasza wieloznaczność, a naprzeciwko niej graniczny jednosens śmierci” (N, 80). „Potrzebujemy znowu jakiejś analityki milczenia” (P, 33), zbyt wiele bowiem wokół sensownego i bezsensownego (co na jedno wychodzi) interpretacyjnego słowotoku. Musimy „odkryć w sobie **nicość**” (N, 75).

Szymutko kurtuazyjnie oświadcza, że nie zna metody, że nie wie, co i kiedy sprawia, że to, co słowne, przywiera do tego, co rzeczywiste, i ociera się o prawdę (seksualna metafora jest jak najbardziej na miejscu), ale wykazuje się czymś więcej niż trafną intuicją, zwłaszcza gdy omawia słynną Szekspirowską frazę: „Życie jest (...) powieścią idioty, / Głośną, wrzaskliwą, a nic nie znaczącą”⁵³⁰ (gadaniną). Autor *Rzeczywistości jako zwątpienia* pyta: czy – pominąwszy całą naszą literacką i filozoficzną kompetencję

⁵²⁶ Warto w tym miejscu zaznaczyć, że to tylko odrobinę zmodyfikowane słowa samego Szymutki. W „oryginalie” brzmią następująco: „Rzeczywistość spędza literaturze sen z powiek”. To, co rzeczywiste, „budzi literaturę ze snu, przymuszając do czuwania. Z otwartymi oczami” (P, 7).

⁵²⁷ K. Pawlak: *Pisarstwo bez pisarza i psychoanaliza bez psychoanalizującego się – czyżby wynaturzenie poststrukturalizmu?* W: *Pisarz i psychoanalityk*. Red. R. Dziurła, J. Groth. Poznań 1999, s. 101.

⁵²⁸ Tamże, s. 102.

⁵²⁹ Tamże, s. 103.

⁵³⁰ W. Szekspir: *Makbet*. Przeł. J. Paszkowski. W: tegoż: *Dzieła dramatyczne*. T.5. Przeł. J. Paszkowski, L. Ulrich. Warszawa 1963, s. 915.

(silnie zarysowana u Szymutki opozycja: filozofia vs literatura, niektórym poststrukturalistom bez wątpienia jeży włosy na głowie) – „fascynowałby nas ów fragment, gdyby nie zaistniał jakiś związek między nim i naszym jednostkowym **niepokojem**; gdyby – nie wiadomo jak – nie odnosiła się cytowana fraza Szekspira do świata, doświadczanego przez nas zmysłowo, zmysłowo **aż do bólu**? (...) Sprytny teoretyk wytłumaczy, że nakładamy językowy schemat na rzeczywistość, ale dlaczego akurat ten schemat, a nie inny? Z jakiego powodu fraza Szekspira jest bardziej adekwatna, według jakiego kryterium? Co ‘niezwykłego **jest** w tych słowach’? Dzięki temu, że język może wejść w jakiś związek – (...) zagrać – z niedostępną i niewyraźną rzeczywistością, literatura [może lepiej byłoby powiedzieć: lektura] nie umiera, choć od ponad stu lat mówi się o jej kryzysie” (R, 24).

Szymutko słusznie podkreśla (tu akurat w konkretnym kontekście Joyce’ologii) szkodliwy aspekt instytucjonalny (a więc także uniwersytecki, ze wszystkimi jego implikacjami), który alienuje czytelnika. Nic dziwnego, że w tej samej Joyce’wskiej, anty-instytucjonalnej perspektywie Szymutko przywołuje postać Janka Muzykanta, czyli tego, który, po pierwsze, nic nie gada (albo gada nic, gada na miarę rzeczywistości, „mówi szepleniąc”⁵³¹) i kilka razy tylko bierze imię matuli swojej nadaremno. A po drugie, jako tego, który nie ma ojca – „przyszło **to** na świat”, „nie wiadomo skąd się takie ulęgło”⁵³². „Instytucja” to wszak wariacja na tematy ojcowskie, natomiast Joyce (oraz Janek) to ojca zakwestionowanie – brzemienne w skutkach *nobodaddy*⁵³³. Bo kiedy Joyce ukonstytuował się jako prawdziwy twórca? Wtedy, gdy odrzucił ojcowskie gwarancje, gdy dokonał rzeczywistego wyboru **nowej drogi pisma**, wbrew porządkującej i jednoznacznej ojcowskiej formule: „ja jestem drogą i prawdą, i życiem” (J 14, 6). Analogicznie rzecz ma się z Muzykantem i jego „pełnoprawnym” albo inaczej, „uprawomocniającym” aktem: „Matulu! tak ci coś w boru ‘**grlalo**’. Oj! Oj!”⁵³⁴.

Kim jest zatem Stefan Szymutko, jeśli nie tym, który wbrew uniwersyteckim ojcom próbuje dokonać realnego wyboru nowej drogi lektury? Oto jedna z jego „lekcji”: „Sposobem na ożywienie klasycznej literatury jest postulowana przez Blooma zdrada oryginału, którą za Escarpitem możemy określić jako twórczą zdradę” (R, 142). Znów meto-

⁵³¹ H. Sienkiewicz: *Janko Muzykant*. W: tegoż: *Wybór nowel i opowiadań*. Oprac. T. Bujnicki. Wrocław 1979, s. 174.

⁵³² Tamże, s. 174, 175 (podkreśl. – D.M.).

⁵³³ „Niczyjtata” w *Uliście* przełożonym przez Macieja Słomczyńskiego.

⁵³⁴ Tamże, s. 175 (podkreśl. – D.M.).

da na wskroś psychoanalityczna: mimo że pozostajemy w obrębie kanonu, to przeistaczamy się w jego symptom, stajemy się źródłem rozkładu i kreacji jednocześnie. „Wystarczy wziąć *Janka Muzykanta*, zauważyć, że Janek – wbrew naturze – nie ma ojca (dla porównania: o ojcu Antka wiemy przynajmniej, iż zginął), uznać słuszość nazywania Janka przez otoczenie strzygą lub upiorem [albo odmieńcem, czyli dzieckiem diabła, ‘dzieckiem Rosemary’: ‘Myślałby kto, kocię nie kocię, albo co!’⁵³⁵], a droga do przewrotnej interpretacji otwiera się sama: od Krasińskiego i jego koncepcji szlachty jako ojca dla ludu – ojca, którego w opowiadaniu nie ma [a „brak szlacheckiego ojca (jak każdego innego) oznacza brak porządku, sprawiedliwości, rozumu” (P, 39). I o to chodzi!] – do Freuda. *Janko Muzykant*, ten szkolny rupieć, staje się natychmiast literackim cackiem” (R, 142).

Ojciec, którego nie ma (i nie było) – pobrzmiewa u Szymutki jak echo. Lecz autor *Przeciw marzeniu?* tylko raz jeden wyciąga z tej nienormalnej (nienaturalnej) nieobecności ostateczne wnioski. Znamienne, że robi to w postscriptum do tekstu pod tytułem *Rzeczywistość Joyce’a*. Wnioski są wywrotowe, więc nie sposób się pod nimi nie podpisać:

„**Anarchistyczny terrorysta** [którym czuje się chwilami, ale którym Szymutko jednak nie jest] to okropieństwo: lekceważy autorytety, porządki i ład. Terroryzm – jak (...) zauważa Lyotard – cechuje prymitywizm, gdyż ‘rządzi się wyłącznie zasadą skuteczności’. Czy ostatecznie jednak anarchistyczny terrorysta nie jest rzecznikiem normalności? W *Mrocznym przedmiocie pożądania* Bunuela, opowiadającym o coraz bardziej komplikujących się relacjach między mężczyzną i kobietą, przewijają się w tle komunikaty o działalności organizacji terrorystycznej imienia Dzieciątka Jezus. Organizacja chce wytrącić burżuazyjne społeczeństwo z błęgiego konsumpcyjnego spokoju. W zakończeniu filmu kochankowie, których problemów już nikt (przede wszystkim: oni sami) nie potrafi rozwiązać, idą, kłócąc się, pasażem handlowym. W pasażu wybucha bomba, podłożona przez terrorystyczną organizację imienia Dzieciątka Jezus. Czyż wybuch nie jest czasem jedynym sposobem wprowadzenia, osiągnięcia porządku?” (R, 152).

Nie wiem, bo nie wiem, o jaki „porządek” Szymutce tu chodzi. Wiem natomiast, że nie przydarzy się nowe słowo, inwencja nie zaskoczy, nic rzeczywistego się nie wyłoni i niewiele będzie „grłało”, jeśli czytelnik nie okaże się na tyle zarozumiały, by starać się

⁵³⁵ Tamże, s. 174.

o członkostwo w terrorystycznej organizacji imienia Dzieciątka Jezus (organizacji, u progu której Szymutko się zatrzymał). Janko Muzykant jest jej potencjalnym założycielem, modelowym terrorystą, murowanym psychotykiem⁵³⁶. Tym, który wie, który nie ma żadnych wątpliwości (takie są bowiem konsekwencje wykluczenia funkcji ojcowskiej – matka jest pewna, to ojciec wprowadza rozterkę). Jednak to nieprawda, że chłopak wykracza poza Prawo⁵³⁷. Janek nigdzie nie wykracza i niczego nie wywraca, bo wtedy byłby uzależniony od „wywracanego” obiektu, więc nie w pełni suwerenny; on zwyczajnie nie zna Prawa, nie wie o istnieniu czegoś takiego jak Prawo: „Dziecko czy nie rozumiało, o co chodzi, czy się załękło, dość, że nie ośwało się ani słowem, patrzył tylko, jakby patrzył ptak”⁵³⁸. W tym sensie Janek sam jest sobie prawodawcą, niejako sam jest swoim ojcem, czyli całkowicie autonomiczną instancją sprawczą. „Wcale nie był jak inne dzieci, był raczej jak jego skrzypki z gonta”⁵³⁹ – Janek nie gra muzyki, on jest muzyką, którą w ten sposób na nowo definiuje. Ktoś taki nie pisze wierszy, tylko jest wierszem. Nie tworzy, jest stworem; nie kreuje – jest kreaturą.

Kim więc jest Janko Muzykant, a kim nie staje się (niestety?) Stefan Szymutko? Otóż nie staje się wyzwolonym, „egzystującym”, dobrym czytelnikiem – potencjalnie polityczną kreaturą. Chodzi przede wszystkim o to, że „anarchistycznemu terroryście”, tak jak dziecku, nie udziela się głosu. Ani on się tego głosu nie domaga. Dlatego każde jego wystąpienie jest z natury rzeczą polityczną, bo nie tyle jest żądaniem uznania suwerenności, ile na nowo definiuje samo pojęcie suwerenności. „Anarchistyczny terrorysta” nie zwraca się bowiem do żadnej wyższej instancji z tym czy innym żądaniem, bo każde takie żądanie, byłoby automatycznie uznaniem ważności takiej instancji, a więc zakwestionowaniem własnej suwerenności. Dlatego terrorysta taką instancję zwyczajnie wysadza, nie bacząc na jej status. Dobry, „wyzwolony czytelnik” jest takim właśnie suwerenem, czyli tym, który nazywa stan nienazwany i nienazywalny. Każde wystąpienie wyzwolonego czytelnika jest całkowicie suwerennym, a więc **rzeczywistym** (bez sztucznej szczęki) zabranieniem głosu. Albo milczeniem. Oj! Oj!

⁵³⁶ W przeciwieństwie do dzieciaka, którego rozkoszy abecadła uczyła Joanna Lipska. Bohater Orzeszkowej, Kostuś, syn pokornie śliniącego dłoń nauczycielki ojca, wyrósł pewnie na perwertę, na Brunona Schulza. Więcej na ten temat w następnym rozdziale.

⁵³⁷ Znów to te „przebrzydłe bębny” z noweli Orzeszkowej są nieprawe – czytając nielegalnie, wywracają Prawo.

⁵³⁸ H. Sienkiewicz: *Janko Muzykant*, dz. cyt., s. 180.

⁵³⁹ Tamże, s. 177.

Gorszyciel.

Schulz i zawodowi czytelnicy

Nie można się w mojej sytuacji uskarżać, przeszedłem już gorsze rzeczy

B. Schulz: *Sanatorium pod klepsydrą*⁵⁴⁰

W rozdziale tym dokonuję ponownego odczytania figury ojca, wokół której oscyluje twórczość Brunona Schulza. Schulzowego ojca staram się uczynić patronem antyhermeneutycznego literaturoznawstwa, którego ambicją jest przekroczenie opozycji rozumienia i nierozumienia tekstu. Ojciec ten sprzyja lekturowej rozwiązłości i zgorszeniu. Dlatego, jako figura ucieleśniająca rozkosz, zostaje tu określony mianem ojca-gorszyciela (w twórczym nawiązaniu do Lacanowskiego konceptu *le père... ou pire*) – perwersyjnego „prawodawcy”, który wręcz zobowiązuje do łamania prawa i wykraczania poza reguły kanonu. Tego, który pozwala działać na swoich antyzasadach – im bardziej są one, z jednej strony, materialistyczne i wywrotowe, a z drugiej pragmatyczne i inkluzywne, tym trudniej się od nich zdystansować lub je odrzucić. I uzyskać przestrzeń dla podmiotowej suwerenności.

1. Dołaskotać się do rozumienia

Oto fragment rozmowy pewnego podejrzanego doktora z pewnym zatroskanym synem:

- Czy ojciec żyje? – zapytałem, zatapiając wzrok niespokojny w jego uśmiechniętej twarzy.
- Żyje, naturalnie – rzekł, wytrzymując spokojnie moje żarliwe spojrzenie. – Oczywiście w granicach uwarunkowanych sytuacją – dodał przymrużając oczy. – Wie pan równie dobrze jak ja, że z punktu wi-

⁵⁴⁰ B. Schulz: *Sanatorium pod klepsydrą*. W: Idem: *Opowiadania. Wybór esejów i listów*. Oprac. J. Jarzębski. Kraków 1989, s. 256.

dzenia pańskiego domu, z perspektywy pańskiej ojczyzny – ojciec umarł. To się nie da całkiem odrobić. Ta śmierć rzuca pewien cień na jego tutejszą egzystencję.

– Ale ojciec sam nie wie, nie domyśla się? – zapytałem szeptem. Potrzęsnał głową z głębokim przekonaniem. – Niech pan będzie spokojny – rzekł przyciszonym głosem – nasi pacjenci nie domyślają się, nie mogą się domyślić... (...)

Tu po prostu jeszcze śmierć ojca nie doszła do skutku, ta śmierć, która go w pańskiej ojczyźnie już dosięgła.

– W takim razie (...) ojciec jest umierający lub bliski śmierci...⁵⁴¹

Nie tyle twierdzi, ile pyta, z wieczną nadzieją i wiecznym zwątpieniem w głosie, współczesny zawodowy czytelnik. Czy ojciec umarł? Czy to znaczy, że jestem teraz panem we własnym domu? Czy od tej pory mogę już czytać, jak chcę? A jak chcę? I do kogo w takim razie kieruję te wszystkie pytania? Czy nie obudzę się jutro z tym samym okrzykiem, co zwykle: „ojcze, czyż nie widzisz, że...?”

– Nie rozumie mnie pan – odrzekł tonem pobłażliwego zniecierpliwienia⁵⁴².

I długo jeszcze „idziemy tak obok siebie pogrążeni w rozmowie pełnej nieporozumień”⁵⁴³. Schulz w obrębie swojego *Sanatorium* kreuje nową, ponowoczesną sytuację hermeneutyczną (albo zwyczajnie antyhermeneutyczną) ufundowaną na podwójnym zakłóceniu – zakłóceniu możliwości rozumienia i możliwości nierozumienia. Zarówno dystans czasowy, jak i przestrzenny wydają się nieskończenie rozciągliwe, a jednocześnie całkowicie klaustrofobiczne („spóźniamy się tu z czasem o pewien interwał, którego wielkości nie podobna określić”⁵⁴⁴) – egzystencja toczy się w „niejako zwymiotowa-

⁵⁴¹ Ibidem, s. 253-4.

⁵⁴² Ibidem, s. 254.

⁵⁴³ Ibidem, s. 263.

⁵⁴⁴ Ibidem, s. 254. „Budząc się, zamroczeni jeszcze i chwiejni, ciągniemy dalej przerwana rozmowę, kontynuujemy uciążliwą drogę, toczymy naprzód zawiłą sprawę bez początku i końca. Skutkiem tego gubią się kędyś po drodze mimochodem całe interwały czasu, tracimy kontrolę nad ciągłością dnia i w końcu przestajemy na nią nalegać, **rezygnujemy bez żalu ze szkieletu nieprzerwanej chronologii, do której baczego nadzorowania przywykliśmy ongiś z nalogu i z troskliwej dyscypliny codziennej.** Dawno poświęciliśmy tę nieustanną gotowość do złożenia rachunku z przebytego czasu, tę skrupulatność w wyliczaniu się co do grosza ze zużytych godzin – dumę i ambicję naszej ekonomiki”. Tamże, s. 262 [podkr. – D.M.].

nym”⁵⁴⁵, niby tym samym, ale zawsze już całkiem innym, tu i teraz. W nieciągłej czasoprzestrzeni, w której nie da się ze sobą ani porozumiewać, ani, co ważniejsze, nieporozumiewać. Nic tu komunikacji nie ułatwia, nic jej nie utrudnia ani nie komplikuje – wykluczeniu ulegają bowiem same warunki konieczne do zaistnienia jakiejkolwiek komunikacji. „Próbuję nawiązać z nim rozmowę, ale z jego ust wychodzi tylko niezrozumiały bełkot”⁵⁴⁶. W miejsce „dziejowego dialogu” (rozpoznawania i nierozpoznawania siebie w przekazach kulturowych) wkracza doraźność i cielesność bełkotu, uchylająca dualizm rozumienia i nierozumienia. Rozumienie nie ma się wobec czego różnicować, sens przestaje być wyobrażalny – nie sposób gadać z sensem lub bez sensu, nie dysponując jakimś punktu odniesienia, prymarnym generatorem sensów.

Podmiot tej prozy miota się między ciałem a językiem, lokując się gdzieś w rozsznięciu pomiędzy materializmem „splątanego alfabetu”⁵⁴⁷ i ostatnimi skrawkami semantyki. Jest pozostałością, ciężeniem głosu bez znaczenia⁵⁴⁸, osobliwym podmiotem właściwym zwłaszcza literaturze, której polem oddziaływania jest przecież pokazywanie „jakiegoś stanowiska dotychczas niemożliwego – przez to niezrozumiałego”, wprowadzającego „odbiorcę w niepokój, niemożność ustabilizowania znaczenia tekstu”⁵⁴⁹. Z tym że również zarysowana alternatywa, możliwości bądź niemożności ustabilizowania znaczenia, zostaje tu – w zderzeniu z literaturą, w lekturze, czyli stosunkowo bezkarnie przemycanym szaleństwem – zakwestionowana.

Patronem tej (anty)hermeneutycznej sytuacji jest u Schulza ojciec, który „już w gruncie rzeczy nie żyje”⁵⁵⁰. „W gruncie rzeczy” stanowi jednak zasadniczą różnicę, bo sygnalizuje, że ojciec mimo wszystko, a nawet tym bardziej, żyje: „życiem warunkowym”, „surogatem życia”, wiedzą innych o swoim życiu („*consensus omnium*”⁵⁵¹). „Sam nie wie, nie domyśla się”, że umarł – niczym bohater kreskówki, który stracił

⁵⁴⁵ Ibidem, s. 268.

⁵⁴⁶ Ibidem, s. 274.

⁵⁴⁷ Ibidem, s. 143.

⁵⁴⁸ Głos byłby tutaj tym, co wspólne dla języka i ciała, a jednocześnie tym, co nie przynależy ani do jednego, ani do drugiego. „Głos wydobywa się z ciała, ale nie jest jego częścią, równocześnie podtrzymuje język, choć do niego nie należy. Jednak w tej paradoksalnej topologii, to jedyny punkt, który ciało i język ze sobą dzielą”. M. Dolar: *A Voice and Nothing More*. Cambridge 2006, s. 73.

⁵⁴⁹ P. Tomczok: *Egzorcyzm antyhermeneutyczny. O wypędzaniu ducha*. W: *Teoria nad-interpretacją?* Red. J. Olejniczak, M. Baron. P. Tomczok. Katowice 2012, s. 152.

⁵⁵⁰ B. Schulz, op. cit., s. 276.

⁵⁵¹ Ibidem, s. 259.

grunt pod nogami, ale pewnie kroczy przed siebie, ponieważ nie wie, nie domyśla się, że klif dawno zostawił za sobą i zgodnie z prawem powszechnego ciężenia powinien zsunąć się w przepaść. Ale się nie zsuwa, bo nie wie, że powinien. Nie wie, że musiałoby tu działać jakieś prawo – albo że sam jest zobowiązany to prawo ustanowić lub uprawomocnić – i dlatego może więcej. Dysponuje niewiedzą, która oddziałuje, choć nie w zakresie symbolicznej władzy, autorytetu czy potencjalnej interpelacji. Płasi głos (zawsze, ale nigdy do końca nie) umierającego ojca, przenikliwie szepczący zza grobu, „głos tego mięsa (...) bujającego już jakby poza granicami osoby”⁵⁵², nie niesie żadnego pozytywnego przekazu (rób to i to, bądź taki i taki), wciela on wyłącznie nieodpartą „nadwyżkę ważności poza znaczeniem”⁵⁵³, która jest czystym otwarciem nierozpoznanych i niewyobrażalnych do tej pory możliwości. Otwarciem nierzadko zgubnym i lęko-twórczym, choć być może także inwencyjnym. Jedyna zasada, jaką taki „nieprawowity” ojciec mógłby mimowolnie wprowadzić, brzmiałaby niczym nowa, sokratejska ironia: nie wiem, że muszę wiedzieć, i dlatego mogę wiedzieć zupełnie inaczej.

W miarę jak ojciec od tych ogólnych zasad kosmogonii zbliżał się do terenu swych ciasniejszych zainteresowań, głos jego zniżał się do wnikliwego szeptu, wykład stawał się coraz trudniejszy i zawilszy, a wyniki, do których dochodził, gubiły się w coraz bardziej wątpliwych i ryzykownych regionach. Gestykulacja jego nabierała ezoterycznej solenności. Przymykał jedno oko, przykładając dwa palce do czoła, chytrłość jego spojrzenia stawała się wprost niesamowita. Wwiercał się tą chytrością w swe interlokutorki, gwałcił cynizmem tego spojrzenia najwstydlwsze, najintymniejsze w nich rezerwy i dosięgwał wymykające się w najgłębszym zakamarku, przypierał do ściany i łaskotał, drapał ironicznym palcem, póki nie dołaskotał się błysku zrozumienia i śmiechu, śmiechu przyznania i porozumienia się, którym w końcu musiało się kapitulować⁵⁵⁴.

Ojciec ten nie uczy rozumienia czegokolwiek – chyba, że chodzi o „dołaskotanie się do rozumienia” – sprzyja natomiast rozwiązłości i zgorszeniu. Nie zapewnia komfortowej sytuacji, przeciwnie, gwarantuje uporczywy bezdech, i dlatego nieźle nadaje się na patrona dobrych czytelników.

⁵⁵² Idem: *Sklepy cynamonowe*. W: Idem: *Opowiadania...*, s. 10. Opis dotyczy głosu ciotki Agaty, ale idealnie oddaje specyfikę ni to językowego, ni to cielesnego głosu-obiektu, który nic nie mówi, tylko działa jako pozostałość po procesie znaczeniowym, którego nigdy nie było.

⁵⁵³ Sformułowania użyte przez Erica L. Santnera w kontekście prozy Franza Kafki. Zob.: Santner: *Cuda się zdarzają. Benjamin, Rosenzweig, Freud i problem bliźniego*. W: S. Žižek, E. L. Santner, K. Reinhard: *Bliźni*. Warszawa 2013, s. 130.

⁵⁵⁴ Ibidem, s. 34.

2. „Możesz sobie poczytać”

W artykule *Seksualność zdegradowana, czyli perwersyjny świat prozy Brunona Schulza* Paweł Dybel przekonuje, że w opowiadaniach pisarza z Drohobycza „narrator-syn uporczywie poszukuje [ojca], gdyż pozostawił on po sobie w pamięci [syna] trwałe, niewymazywalny ślad własnej nieobecności. Nie mogąc być przez niego przypomniany jako taki, pojawia się na kartach prozy Schulza w zdegradowanej postaci zastępczej jako ojciec-upiór, który jest permanentnym brakiem samego siebie”⁵⁵⁵. Dalej pisze Dybel:

doświadczany przez narratora-syna jako permanentny Brak, Ojciec sprawuje odtąd tym większą władzę nad jego wyobraźnią, powracając w niej jako widmo, nie dając mu spokoju swoją natrętą nieobecnością. Koło się zamyka. Życie narratora-syna będzie się odtąd toczyć w zamkniętym kręgu własnych perwersyjnych fantazji, które odziedziczył po Ojcu (a właściwie po jego braku). (...) Podejmowane ze strony [syna] rozpaczliwe próby pełnego utożsamienia się z Ojcem spełniają na niczym⁵⁵⁶.

Spróbuję nieco inaczej rozłożyć akcenty. Wydaje się bowiem, że największym problemem narratora-syna nie jest mimo wszystko nieobecność, permanentny brak ojca czasem ukonkretniany w jakichś widmowych wyobrażeniach. Przeciwnie, Józefa przytłacza natrętna, nadmiarowa ojca obecność, rzec można – jego matczyzna bliskość. Od narodzin z prawego, ojcowskiego łona wszystko się jednak zaczęło: „To było bardzo dawno temu. Matki jeszcze wówczas nie było. Spędzałem dni sam na sam z ojcem w naszym wielkim wówczas jak świat, pokoju. (...) Lubiłem stawać między nogami ojca, obejmując je z obu stron, jak kolumny”⁵⁵⁷. W tym przypadku to ojciec – nie „presymboliczna” matka – staje się pierwszym kazirodczym obiektem: „Potem przyszła matka i wczesna ta, jasna idylla skończyła się. (...) zapomniałem o ojcu”⁵⁵⁸. A potem mogło być już tylko gorzej.

„Przywykliśmy do jego [ojca] nieszkodliwej obecności, do jego cichego gaworzenia, do tego dziecinnego, w sobie zatopionego świetotu (...). Przestaliśmy go brać w rach-

⁵⁵⁵ P. Dybel: *Seksualność zdegradowana, czyli perwersyjny świat prozy Brunona Schulza*. „Teksty Drugie” 2005, nr 3, s. 208. Zob. też: Idem: *Bruno Schulz i psychoanaliza. Obraz kobiety w „Sierpniu”*. Artykuł dostępny online: <http://brunoschulz.eu/blog/archiwa/342> [dostęp: 30.05.2015]

⁵⁵⁶ Ibidem, s. 211, 212.

⁵⁵⁷ B. Schulz, op. cit, s. 106.

⁵⁵⁸ Ibidem, s. 107.

bę, tak bardzo oddalił się od wszystkiego, co ludzkie i co rzeczywiste”⁵⁵⁹. Z czasem jednak ta nieszkodliwa i oddalona obecność (poza rachubą, poza ekonomią, za to zatopiona w dziecinnyim świegocie *lalangue*, języka ucieleśniającego rozkosz) staje się obecnością nie do zniesienia, bliskością kazirodczego, a jednocześnie – i paradoksalnie – symbolicznego obiektu, która wypycha podmiot w uniwersum lęku. Coś, co miało amortyzować ciężar incestualnej rozkoszy, zostało z nią utożsamione.

Józefa przerasta perwersyjna sytuacja, w której ojciec „nie wszystek umarł”. Czyli okoliczność, że choć umarł – żyje, że „nawet na uczciwą, obywatelską śmierć nie zasłużył sobie”⁵⁶⁰. Umarł wprawdzie, ale zawiódł jako prawodawca – ów martwy organ wydający podmiotowi dowód osobisty, formujący obywatela. Choć złamany, niestrudzenie trwa w postaci „chyttrze uśmiechniętej” figury rozkoszy. Realny ojciec – ojciec przez o jak obscena – uparcie trzyma się nagiego życia, nawet pokawałkowany prze do przodu. Ostatecznie doświadczenie „bycia żywym w śmierci” jest przecież tylko inną nazwą popędu: „To, co jeszcze z niego pozostało, to trochę cielesnej powłoki i ta garść bezsensownych dziwactw”⁵⁶¹.

Zawzięty pornograf, nieujarzmiony niczym *porneia*⁵⁶², osoba nierządna, poniżana i upokarzana, wykluczona z porządku rządzenia, ale dzięki temu mogąca intensywniej przenikać i wpływać na jego mechanizmy. Swoją niepokojącą obecnością ojciec narusza zarówno regulacje somatyczne – „ugotowany, gubiąc nogi po drodze, powlókł się ostatkami sił dalej, w bezdomną wędrówkę”⁵⁶³ – jak i symboliczne. Na tym ostatnim polu „ojciec gorszyciel” stał się prawdziwym monopolistą:

Przed kilkoma dniami [snuje swoją opowieść Józef – przyp. D.M.] pisałem do księgarni w sprawie pewnej książki pornograficznej i oto posyłano mi ją tu, już znaleziono mój adres, a raczej adres ojca, który za ledwie otworzył sobie sklep bez szyldu i firmy. (...)

– Możesz sobie poczytać z tyłu w kontuarze – rzekł ojciec⁵⁶⁴.

⁵⁵⁹ B. Schulz: *Sklepy cynamonowe...*, s. 20.

⁵⁶⁰ Ibidem, s. 81.

⁵⁶¹ Ibidem, s. 20.

⁵⁶² Porno rozumiane jako tekst rozkoszy tkwiącej w (po)kawałkowaniu. „Skoro obsceniczność to sprawa przedstawienia, a nie seksu, to należy zgłębić samo wnętrze ciała i trzewia; kto wie – pyta Jean Baudrillard – jaką rozkosz przyniosłoby wizualne ćwiartowanie, widok błon śluzowych i mięśni gładkich?”. J. Baudrillard: *O uwodzeniu*. Przeł. J. Margański. Warszawa 2005, s. 35.

⁵⁶³ B. Schulz, op. cit., s. 318.

⁵⁶⁴ Ibidem, s. 260.

„Możesz sobie poczytać” – cokolwiek, jakkolwiek; patologicznie, illegalnie, heretycko i występnie; z tyłu, w kontenerze – ale wciąż na moich, ojca-stręczyciela (*le père... ou pire*⁵⁶⁵), zasadach. Albo antyzasadach. To ja nauczam i to ja umożliwiam. Spaczona księga i traktat należą do mnie, zainicjowałem słowo, które w rezultacie zawisło w próżni między neurotyczną nieobecnością rzeczy a psychotycznym sklejeniem rzeczy i słowa. Im bardziej ojcowskie nauczanie jest, z jednej strony, materialistyczne i wywrotowe, a z drugiej – pragmatyczne i inkluzywne, tym trudniej się od niego zdystansować, tym trudniej je odrzucić jako skostniałe, dogmatyczne czy spóźnione.

Tworzenie jest przywilejem wszystkich (...). Cała materia [tekstu – przyp. D.M.] faluje od nieskończonych możliwości, które przez nią przechodzą mdłymi dreszczami. (...) stanowi ona teren wyjęty spod prawa, otwarty dla wszelkiego rodzaju szarlatanerii i dyletantyzmów, domenę wszelkich nadużyć i wątpliwych manipulacji (...). Każdy może ją ugniatać, formować, każdemu jest posłuszna. (...) Nie ma żadnego zła w redukcji życia do form innych i nowych. Zabójstwo nie jest grzechem. Jest ono nieraz koniecznym gwałtem wobec opornych i skostniałych form bytu, które przestały być zajmujące. W interesie ciekawego i ważnego eksperymentu może ono nawet stanowić zasługę. (...) jeśliby nawet (...) klasyczne metody kreacji okazały się raz na zawsze niedostępne, pozostają pewne metody illegalne, cały bezmiar metod heretyckich i występnych⁵⁶⁶.

Biorąc pod uwagę ten zew wolności, to ojcowskie przyzwalanie, nawet nakłanianie do twórczej, nieograniczonej rozpusty („pragniemy rozkoszy twórczej”⁵⁶⁷), a także całą tę lubieżność wypływającą z gęstych ustępów jego „metodologii lektury”, trudno się dziwić, że Józef nie jest w stanie wypracować sobie autonomicznej (ani żadnej innej) pozycji wobec swego faktycznego sobowtóra i zostaje mu już tylko miejsca na frustrację. W związku z tym zarówno działalność Józefa-czytelnika, jak i tych „czytelników prawdziwych”, na których liczy i z którymi pod stołem trzyma się „tajnie za ręce”⁵⁶⁸ nieustannie oscyluje wokół jednej, zasadniczej skargi – „Czemu nie zdychasz?” – kierowanej w stronę ojca. Skoro jesteś taki słaby, czemu ciągle tkwisz, niczym niewykastrowana pozostałość, w naszych gardłach?

⁵⁶⁵ To oczywiście nawiązanie do XIX seminarium Jacques’a Lacana, ...*ou pire*, do którego niniejsza praca chce być swobodnym suplementem. Zob. J. Lacan: *Le séminaire: Livre XIX... ou pire*. Oprac. J.-A. Miller. Paryż 2011.

⁵⁶⁶ B. Schulz: *Sklepy cynamonowe*. W: Idem: *Opowiadania...*, s. 33–34.

⁵⁶⁷ Ibidem, s. 35.

⁵⁶⁸ Ibidem, s. 105.

W przypadku Józefa, ojciec nie tylko nie spełnił swojej roli językowego pośrednika kastrującego podmiot z *jouissance*, ale sam przeobraził się w eksces, który miał wykastać. Trzeba przy tym zaznaczyć, że ów eksces gnębiący narratora nie jest jakimś mitycznym elementem, który umknął językowym zabiegom kastracyjnym, jakąś pre-symboliczną rozkoszą, która w procesie symbolizacji gdzieś się uchowała. Przeciwnie, ów dyndający nadmiar, którym ojciec wymachuje Józefowi przed oczyma („Nie można było bez przykrości patrzeć na tę zbyt wyraźną i artykułowaną, bezwstydną niemal mechanikę jego anatomii, na wierzchu niejako leżącą i niczym nie osłoniętą od strony nagiego, wielocłonkowego brzucha”⁵⁶⁹), nie jest niczym innym, jak produktem jakiejś formy kastracji, nadwyżką przez nią generowaną. Ciałem wchodzącym w ciało. Kęsem, którego nie da się przełknąć ani przetrwać⁵⁷⁰.

Wniesiono mego ojca na półmisku. (...) leżał na stole pokrytym kapą pluszową, obok albumu z fotografiami i mechanicznej katarynki z papierosami, leżał omijany przez nas i nieruchomy. Nie na tym jednak miała się zakończyć ziemską wędrówkę mego ojca i ten ciąg dalszy, to przedłużenie historii poza, zda się, już ostateczne i dopuszczalne granice – jest najboleśniejszym jej punktem. Czemuż nie dał wreszcie za wygraną, czemuż nie uznał się w końcu za pokonanego, gdy już zaprawdę miał wszelkie powody do tego, i los nie mógł już pójść dalej w doszczętnym pogębieniu go? (...) skonsolidował się jakoś w sobie, zdawał się jakby przychodzić pomału do siebie. Pewnego ranka zastaliśmy półmisek pusty. Jedna tylko noga leżała na brzegu talerza...⁵⁷¹

Narrator-syn konstruuje najrozmaitsze scenariusze, w których „sobowtóryczny tato” już prawie, niemalże, tak jakby żegna się z życiem: „mój ojciec powoli zanikał, wiódł w oczach”⁵⁷²; „od tego czasu wyrzekliśmy się ojca. Podobieństwo do karakona występowało z dniem każdym wyraźniej”⁵⁷³; „przeoczał go umyślnie”⁵⁷⁴, „zauważyliśmy wówczas wszyscy, że ojciec zaczął z dnia na dzień maleć, jak orzech, który zsyca się

⁵⁶⁹ B. Schulz: *Sanatorium pod klepsydrą*..., s. 316.

⁵⁷⁰ Aluzja do Freuda omawiającego źródła totemizmu w *Totem i tabu* jest tu bardziej niż oczywista. Różnica polega na tym, że Józef nie zabił (do końca), ani nie zjadł (w całości) swego ojca. W związku z tym, że syn „zasiedział się” na uczcie totemicznej, ojciec nie został zabity i w konsekwencji nie mógł też zmartwychwstać w postaci zinternalizowanego Prawa.

⁵⁷¹ Ibidem: *Sanatorium pod klepsydrą*..., s. 318.

⁵⁷² Ibidem: *Sklepy cyemonowe*..., s. 18.

⁵⁷³ Ibidem, s. 84.

⁵⁷⁴ Ibidem: *Sanatorium pod klepsydrą*..., s. 242.

wewnątrz łupiny”⁵⁷⁵; „w tym czasie ojciec mój umarł był definitywnie. Umierał wielokrotnie, zawsze jeszcze nie doszczętnie, zawsze z pewnymi zastrzeżeniami, które zmuszały do rewizji tego faktu”⁵⁷⁶. I „nieraz bywało, (...) brakło ojca (...). Wówczas matka musiała długo wołać ‘Jakubie’ (...), zanim wyszedł z jakiejś szafy, oblepiony szmatami”⁵⁷⁷ – dobrze tu widać tę zamianę funkcji, w której to matka jest instancją interpelującą, nadającą symboliczne imię, podczas gdy „mój ojciec Jakub [niczym najlepszy psychoanalityk – przyp. D.M.] kiwa głową i cmoka językiem”⁵⁷⁸; „byliśmy odtąd na zawsze skazani słyszeć to żalosne niskie buczenie”⁵⁷⁹. Ojciec jest żywiołem zdecydowanie popędowym, „niesensotwórczym”, „ponadartykulacyjnym” – jest „kreaturą”⁵⁸⁰. Zdeprawowanym i deprawującym ucieleśnieniem suplementarnego głosu, który nadaje jednak językowi podmiotu stwórczy charakter.

W rezultacie ojciec i tak stale powraca w to samo miejsce, choć odmieniony, zawsze w nieco innej, bardziej żalosnej i nieludzkiej, a przez to rzecz jasna arcyludzkiej postaci: karakona, buczonej muchy czy ugotowanego skorupiaka. Szymon Wróbel uważa, że mamy tu do czynienia z typową strategią nowoczesności, sprzyjającą lamentom synów i poniżaniu ojców. „Dyskurs synów jest dyskursem skargi, domagającym się wyrównania ‘rachunków krzywd’, domagającym się wytłumaczenia ‘źródła bólu’, domagającym się wreszcie postawienia ojca w sytuacji porażki”⁵⁸¹ – sytuacji, w której syn mógłby sycić się jego upadkiem. W przypadku Schulza, twierdzi Wróbel, zachodzi „nieznośna potrzeba spektaklu upokarzania swego ojca”, poniżania i tak już nadwyrężonej instancji ojcowskiej. Wydaje się jednak, że wszystkie te poniżające scenariusze to co najwyżej niezbyt fortunne strategie obronne, mające choć w niewielkim stopniu neutralizować omnipotentny wpływ ojca rozkoszy.

Autor *Lektur retroaktywnych* pisze: „Schulz nie tylko demonizuje, jego celem jest raczej opętanie, czyli stałe, zwielokrotniane namiętnościami, odwoływanie się do kontrwznieśności. Kontrwznieśność natomiast (...) wpływa z potrzeby upokarzania

⁵⁷⁵ Ibidem: *Sklepy cynamonowe...*, s. 18.

⁵⁷⁶ Ibidem: *Sanatorium pod klepsydrą...*, s. 313.

⁵⁷⁷ Ibidem: *Sklepy cynamonowe...*, s. 19.

⁵⁷⁸ Ibidem: *Sanatorium pod klepsydrą...*, s. 139.

⁵⁷⁹ Ibidem, s. 241.

⁵⁸⁰ Ibidem: *Sklepy*, s. 22.

⁵⁸¹ Sz. Wróbel: *Psychoanaliza wobec polityki i śmierci ojca*. „Psychoanaliza. Czasopismo NLS” 2011, wyd. specjalne, s. 83.

wszystkich autorytetów i wartości, potrzeby roztrwania potencji kulturowych i stałego łżenia tradycji. Kontrwniosłość to nieznośna potrzeba spektaklu upokarzania swego ojca. Stąd Schulz skazany jest na stałe podglądanie swego ojca i stałe wraz z nim doświadczanie upokorzeń”⁵⁸². Wróbel całkowicie pomija jednak potencjalnie twórczy potencjał tego obopólnego upokarzania, otwierający możliwość przekształcenia warunków dotychczasowej sytuacji i uwolnienia nowych (np. estetycznych) wartości. Zakładając oczywiście, że frustracja syna nie sprowadzi się wyłącznie do łżenia – a ty samym sankcjonowania i wspierania – zastanego systemu i autorytetu.

3. *Le père... ou pire*

W tym szerokim kontekście należałoby czytać wyznanie Ryszarda Koziołka, w którym, z perspektywy własnego doświadczenia edukacyjnego, opisuje on dyscyplinarne konsekwencje wyzwających założeń *Traktatu o manekinach*, milcząc jednak o nim samym:

Na wykładach z literatury angielskiej dowiadywałem się, że kontekst (...) nie stabilizuje znaczenia, bo nie jest w stanie powstrzymać mnożących się łańcuchów *signifiants*, a może to uczynić jedynie wola mocy interpretatora. Niczym bohater Schulza, błdziłem w bocznych odnogach strukturalizmu, wyzwolony z ograniczeń Teorii, nurzałem się w rozkosznej wolności niezdeterminowanych sensów, nierozstrzygalnych aporii, beztrosce błdnych odczytań, aby nazajutrz ze wstydem rozpustnika egzorcyzmować swe występki dyscypliną [strukturalistycznych] schematów⁵⁸³.

Rozkosz lektury bierze się z jej nielegalności. Nielegalność natomiast implikuje istnienie prawa, czyli jakiegoś instytucjonalnego czynnika alienującego podmiot. Instytucja raz za błdy wynagradza, innym razem karze, przede wszystkim jednak uprawomocnia, a przez to neutralizuje i pozbawia mocy „beztroskę błdnych odczytań”. Niemniej, dla zawodowego czytelnika nie ma nic poza gmachem filologii, nie ma poza-gmachu:

⁵⁸² Tegoż: *Ćwiczenia z przyjaźni*. Kraków 2012, s. 61.

⁵⁸³ R. Koziołek: *Teoria literatury jako akt wiary*. W: *Teoria nad-interpretacją?* Red. J. Olejniczak, M. Baron, P. Tomczok. Katowice 2012, s. 16.

Wbrew radykalności dekonstrukcyjnych, antyhermeneutycznych gestów – nic się nie stało, gmach filologii nie runął, struktura studiów istotnie się nie zmieniła, kanon uległ lekkiemu przewietrzeniu. (...) Nadal tkwimy w świętej trójcy pojęć: nadawca, komunikat, odbiorca; pisarz, tekst, czytelnik, akt pisanie, przedmiot czytania, akt lektury. Pomiędzy tymi relikwiami teorii tworzyła się ortodoksja, herezja i upadek, ewolucja od autora do tekstu po wszechwładzę czytelnika. Mimo to rewolucja nie dokonała radykalnej wymiany języka, którym mówiliśmy⁵⁸⁴.

Gmach nie runął, język, którym się mówi o tym, o czym się mówi, uległ kosmetycznym modyfikacjom, ale w gruncie rzeczy pozostał ten sam. Odwołując się ponownie do fantazji Stefana Szymutki, można powiedzieć, że nie znalazła się żadna grupa anarchistycznych terrorystów z organizacji imienia Dzieciątka Jezus zdolnych i gotowych pod ten gmach podłożyć bombę⁵⁸⁵. Jeśli jakiś nadmiar faktycznie porządek zakłóca, robi to w milczeniu.

– A jednak – powiedziałem zdetonowany – jestem pewny, że ten kondor to on. – Matka spojrzała na mnie spod rzęs: – Nie dręcz mnie, drogi – mówiłam ci już przecież, że ojciec podróżuje, jako komiwojażer po kraju – przecież wiesz, że czasem w nocy przyjeżdża do domu, ażeby przed świtem jeszcze dalej odjechać⁵⁸⁶.

Koziołek o Schulzu wspomina rzadko, czasem tylko sam staje się „niczym bohater Schulza”. Na przykład wtedy, gdy w tytule dedykowanego Szymutce tekstu dokonuje następującej autoidentyfikacji: *Komiwojażer wiedzy o literaturze*. Artykuł ten jest rodzajem osobistego manifestu, którym autor stawia pytanie: „Czym jest dziś, czym ma być dziś zawodowa gra w komentowanie literatury?”⁵⁸⁷. Odpowiedź można sformułować zwięźle: czytanie to, z jednej strony, opanowywanie nadmiaru, z drugiej – swobodne artykułowanie własnej instytucjonalnej obcości⁵⁸⁸. Wobec innych instytucji, takich jak rynek, media czy władza polityczna, ale zwłaszcza wobec tej swojej, filologii uniwersyteckiej. Funkcja czytania spełnia się w dbaniu o to, by nigdy, będąc u siebie, filo-

⁵⁸⁴ Ibidem, s. 17.

⁵⁸⁵ Zob. S. Szymutko: *Rzeczywistość jako zwątpienie w literaturze i w literaturoznawstwie*. Katowice 1998, s. 152.

⁵⁸⁶ B. Schulz, op. cit., s. 85.

⁵⁸⁷ R. Koziołek: *Komiwojażer wiedzy o literaturze*. W: Idem: *Znakowanie trawy albo praktyki filologii*. Katowice 2011.

⁵⁸⁸ Zob. Ibidem, s. 18.

logia nie poczuła się u siebie do końca⁵⁸⁹. Koziółek nie jest pięknoduchem, wie doskonale, że podkładanie bomb pod gmach dyscypliny to estetyczna, jeśli nie czysto fantazmatyczna mrzonka (gmach można co najwyżej obrzucić balonami z farbą). W Schulzowskim uniwersum bliżej byłoby mu zatem nie do ojca-komiwojażera, tylko do racjonalizującej matki, tej, która komiwojażera „wymyśliła”. A zrobiła to, by choć na moment odciążyć syna, zamienić przytłaczającą go pewność („jestem pewien, że ten kondor...”), w kojącą potrzebę (nie)wiedzy („przecież wiesz, że czasem w nocy przyjeżdża...”). Zainscenizowała „‘nie-wiedzę’ pojmowaną jako aktywność poznawczą”⁵⁹⁰, która wprawdzie nie wyklucza rozkoszy, ale w pierwszej kolejności chroni przed jej zalewem.

„Odkryte i ujawnione rozkosze czytania realizowane przez czytelnika dorosłego wymagają ukrycia w bezgłośniejszej lekturze lub skazane zostają na społeczną banicję, na ‘nocne, podziemne życie’”⁵⁹¹. Czy Matka z *Opowiadań* nie robi właśnie tego? Maskuje i zaciemnia hałaśliwy infantylizm litery-rozkoszy („kondor to”), wprowadzając do gry przestrzeń niezbędną do nadawania i odkrywania znaczenia znaku, znaku, który przynosi ulgę. To misja notorycznej negocjatorki, z założenia niemożliwa, powieść się zatem nie mogła. Świadczą o tym słowa syna-już-emeryta, „weterana abecadła”, rozkoszującego się dukaniem i dotykaniem bezsensownych liter:

Nauka szkolna nie straciła dla mnie nic na uroku nowości. Na przykład sztuka sylabizowania. (...) Z trudem i natężeniem dukaliśmy melodyjnie dźwięczne sylaby, pociągając w pauzach nosem i wyciskając na książce palcem literę po literze. Mój elementarz nosił (...) ślady palca wskazującego, zagęszczone przy trudniejszych literach⁵⁹².

Z powodzeniem czy nie, matka pełni tu poniekąd (ojcowską) funkcję zaworu bezpieczeństwa, pośredniczki czy właśnie negocjatorki między ojcowską (a jakby macierzyńską) rozkoszą i nieubłagany istnieniem prawa. Nieubłagany, bo „opowieść o lekturze, nawet najbardziej anarchiczna i ‘wolna’ powstać może jedynie w języku Prawa, a

⁵⁸⁹ Przynajmniej dopóki jakieś „u siebie” istnieje.

⁵⁹⁰ Idem: *Antygona w wielkim mieście (A... B... C...)*. W: Idem: *Znakowanie trawy albo praktyki filologii...*, s. 77.

⁵⁹¹ Ibidem.

⁵⁹² B. Schulz: *Sanatorium pod klepsydrą...*, s. 305.

zatem mówić głosem Ojca”⁵⁹³, nawet gdy, jak w przypadku Rolanda Barthesa, „stara się [Ojca] ‘ograć’, pozorując dyskurs instytucjonalnej teorii”. Im bardziej bowiem teoretyk lektury, a jest nim każdy czytelnik, Ojca „ogrywa”, tym gorszym, bardziej hegemonicznym ojcem się staje. *Le père... ou pire*. Barthes, tak jak przed nim Schulzowski Jakub, (chcąc nie chcąc) bierze na siebie i tym samym zawłaszcza całą rozkosz tekstu.

Dlatego do nauki czytania Koziołek zatrudnia nie Rolanda Barthesa, a główną bohaterkę opowiadania *A... b... c...* Elizy Orzeszkowej, Joannę Lipską⁵⁹⁴. Depozytariuszkę „dobrego czynu” (lektury)⁵⁹⁵ – zmysłowego czytania, materialności języka („Cząstki języka jawią się dziecięcym bohaterom przedmiotami, są dotykane i brane w usta”⁵⁹⁶) – i córkę.

W sile wieku usłyszał, że nie ma prawa pracować tak, jak chciał i umiał, ani pożywać owoców swej pracy. (...) Na miejskim cmentarzu nie otworzy się już mogiła, i nie wyrzy z niej przedwcześnie osiwiła głowa pedagoga, z zaczerwienionymi od pracy oczyma i wielką chmurą zmarszczek, którą na czole jego złożyły nie lata, lecz jedna chwila, ta, w której mu w ścianach szkoły powiedziano:

„Idź stąd precz!”⁵⁹⁷. Po tych słowach, oraz po „długiej chorobie”, skonał ojciec Joanny Lipskiej. Przedwcześnie posiwiwały Polak i pedagog, „który niewiele przed wydaleniem się swym z tego świata wydany został z posady nauczyciela miejscowej szkoły męskiej”⁵⁹⁸. Taki martwy patriarcha to dla córki prawdziwy skarb. Identyfikacja, czy może sukcesja – „trochę wiedzy przelanej w jej głowę z ust ojca”, „to, co umie, umie dobrze,

⁵⁹³ R. Koziołek: *Maski czytania*. W: *Intymność wyrażona*. Red. M. Kisiel, M. Tramer. Katowice 2006 s. 34.

⁵⁹⁴ „W kuchence bywało potem codziennie bardzo gwaro. Zza cienkiej ściany górnego pięterka domu wychodziły na zewnątrz cieniutkie głosy dziecięce, bąkające:

– A... b... c..., A... b... c... (...)

Duży Kostuś okazał się szczególnym wielbicielem kaligrafii. Nic mu się tak bardzo nie podobało, jak wodzenie piórem po papierze, to słabiej, to mocniej, i gdy tylko zaczął już pisać litery, formalnie lubował się swymi arcydziełami. (...) Chłopiec zakreśliwszy całą stronicę brał papier w obie ręce, szerokie plecy w płóciennym spencerze garbił nad stołem i głośno, z tryumfem, z prawdziwą rozkoszą odczytywał swoje pisanie”. E. Orzeszkowa: *A... b... c...* W: Eadem: *Opowiadania*. Warszawa 1973, s. 240.

⁵⁹⁵ Ibidem, s. 247.

⁵⁹⁶ K. Koziołek: *Antygona w wielkim mieście...*, s. 73.

⁵⁹⁷ E. Orzeszkowa, op. cit., s. 231.

⁵⁹⁸ Ibidem.

sam ojciec przecież ją uczył... ale niewiele”⁵⁹⁹ – zaszła niemal bezproblemowo: „Nie wiem, dlaczego, ale tak jest. Może to po ojcu...”⁶⁰⁰, nie waha się przyznać Joanna. Ojciec przelał tylko „trochę”, „niewiele” wiedzy, więc jeszcze sporo zostało na tym polu do zrobienia i do udowodnienia.

Oprócz tego martwego, symbolicznego, ma jednak Joanna także ojca całkiem realnego. Przedwcześnie postarzałego, ale na wskroś żywego (formalnego) brata – Mieczysława „Mieczko” Lipskiego: „bolące oczy z porady lekarza okryto mu wtedy [gdy miał lat szesnaście – przyp. D.M.], jak starcowi, ciemnymi okularami; odtąd nigdy już ich nie zdejmował. (...) Kariera jego była złamana na zawsze”⁶⁰¹. Mieczysław to „dziwny chłopiec”⁶⁰². Oprócz tego jest pisarzem („pilnie już pisał. Codziennie spędzał nad takim pisanem długie godziny i w biurze, i w domu”⁶⁰³). Po godzinach zajmuje się też ekonomią i sutenerstwem („– A pieniądze czy z tego będą? (...) No... cóż... takie dalekie projekta układasz... a za mąż wyjść nie myślisz?”⁶⁰⁴). Ostatecznie, poprzez zaciągnięcie niemożliwego do oddania długu i jednocześnie zadłużenie u siebie, na niespłacalną sumę, Joanny, Mieczko kupuje ją sobie na własność. Niczym bezwzględny alfons, całkowicie ją od siebie uzależnia.

Biedny jej brat ze zwichniętym życiem przez nią, dla niej oddawał się jeszcze w ręce lichwiarza, wstępował w przepaść ługów, zgryzot, nędzy... Odjęła ręce od oczu i, obejmując go ramionami, błagać zaczęła, aby pozwolił jej iść do więzienia. Mówiła mu, że jest zdrowa, silna, młoda i może wszystko wytrzymać; (...) że ten dług, który zaciągnął, stokroć więcej sprawia jej bólu i trwogi niż te trzy miesiące... tam!... A gdy on przecząco wciąż głową wstrząsał i z wielkim wzruszeniem, lecz stanowczo powtarzał: „Nie, Joasiu, nie! nie! Ja na to przystać nie mogę!” — osunęła się na klęczki i, rękoma kolana jego objąwszy, błagała go gradem słów, które przechodziły w namiętne krzyki.

– Mieczku, najdroższy! pozwól, pozwól, pozwól mi tam pójść, a pieniądze te odnieść temu, od kogo je wzięłeś... Zaraz, zaraz, zaraz je odnieś! Pozwól, braciszku złoty, pozwól mi tam pójść!

⁵⁹⁹ Ibidem, 231, 235.

⁶⁰⁰ Ibidem, s. 236.

⁶⁰¹ Ibidem, s. 233-234. „Niegdyś Mieczysław Lipski był dzieckiem zdrowym, choć zawsze trochę powolnym i nieśmiałym, ale trwało to krótko. Miał lat szesnaście i ukończył pięć klas gimnazjalnych, kiedy cera jego nabywać poczęła tej przykrej monotonnej, papierowej białości, ręce wychudły, ruchy zleniwiały” Ibidem, s. 233.

⁶⁰² Ibidem, s. 254.

⁶⁰³ Ibidem, s. 256.

⁶⁰⁴ Ibidem, s. 234, 236.

Plakała gradem łez. (...) Ale on, schyliwszy się prędko i, podnosząc ją z kłęczek, długimi swymi, twardymi ramionami mocno do swej piersi przycisnął.

– To już, moja droga, być nie może. Pieniędzy tych oddać nie mogę. Są już one u tego urzędnika, który tu przyjść miał jutro rano, aby cię do więzienia zaprowadzić... a teraz nie ma po kogo przychodzić! Cha, cha, cha, cha!⁶⁰⁵

Ta scena poraża. Mieczko jawi się w niej zarówno jako obsceniczny („cha, cha, cha”), jak i pragmatyczny legalista. Przepędza dzieciarnię („Znowu dzieci! (...) czy zupełnie już zginąć mam przez te przebrzydłe bębny? (...) Precz! precz!”⁶⁰⁶), ale nie dlatego, że czuje się funkcjonariuszem wyroku sądowego, strażnikiem prawa w obrębie domu. A jeśli nawet, to osobliwego „prawa nocnego”: „gestykulował popędliwie i nogą w podłogę uderzał”⁶⁰⁷. Mieczko zwyczajnie nie zamierza się dzielić z innymi dzieciakami (zwłaszcza z Kostusiem) swoją kazirodczą rozkoszą, której ucieleśnieniem stała się dla niego Joanna. Do tego stopnia, że postanowił ją bez reszty zawłaszczyć, odmówił siostrze odrębnego istnienia: „teraz nie ma po kogo przychodzić! Cha!”. Jej już nie ma, rozplynęła się w ciele ojca/brata. Dlatego błagania Joanny i tragiczne zawołanie, że „ten dług (...) stokroć więcej sprawia jej bólu i trwogi” niż faktyczne więzienie, należy czytać całkiem dosłownie. Z jej punktu widzenia znacznie gorszy niż państwowy system penitencjarny jest prywatny właściciel czerpiący z niej rozkosz.

Joanna heroicznie akceptuje ten fakt – „miał prawo tak postąpić”⁶⁰⁸ – i zostaje w „brudnym” domu. A jednocześnie poza dom, poza prawo (swego gorszego ojca) wykracza, bo „czuła, myślała, że znów koniecznie coś z sobą począć wypada, jak najrychlej! jak najrychlej!”⁶⁰⁹. Jest wszak niczym tekst, nieskończenie i nieprzerwanie wydatkująca. I poddaje się lekturze, czyli „prawie czytaniu”⁶¹⁰ – jak została określona czynność, którą robi mała Mańka, gdy bezprawnie, poza prawem (obojętna na zakaz Ojca i rozkaz ojca) literuje. Prawie czytać to jak tańczyć palcem po kartce, „nie z wesołości, ale po-

⁶⁰⁵ Ibidem, s. 253-254.

⁶⁰⁶ Ibidem, s. 256.

⁶⁰⁷ Ibidem.

⁶⁰⁸ Ibidem, s. 257.

⁶⁰⁹ Ibidem.

⁶¹⁰ „Maleństwo stłumiło srebrną dźwięczność swego głosu i tłustym, krótkim paluszkciem o każdą z liter uderzając, cicho, szeptem prawie czytało: – A... b... c...”. Ibidem, s. 258.

nieważ jest nam wszystko jedno, a melodia ma swoją wolę, swój uparty rytm. Więc ustępuje się”⁶¹¹.

⁶¹¹ B. Schulz: *Sanatorium pod klepsydrą...*, s. 296.

Konkluzja

(Czyta się w ostateczności)

Komentując esej *O czytaniu* Marcela Prousta Szymon Wróbel ze smakiem opisuje ideę lektury nieokreślonej, niechcianej, odwlekanej, przypadkowej, a jednocześnie chorobowej, zakaźnej i ostatecznej:

Bez wątpienia, gdy się nie idzie z wizytą lub na wykłady, lepiej przyjmować gości, niż oddawać się lekturze. Jednak w tych zaraźliwych i chorobliwych czasach, gdy ludzie spacerują z maskami na twarzy, bojąc się kolejnego wcielenia wirusa ah1n1, nawet przyjmowanie gości nie jest pozbawione ryzyka. Tak więc gdy ktoś nie przepada za przyjmowaniem gości, a nie może cały czas telefonować lub serfować po Internecie, wówczas czyta. Czyta w ostateczności. Przede wszystkim bowiem dużo telefonuje. I serfuje po Internecie. Przede wszystkim bowiem dużo choruje. Czyta w ostateczności. Gdy czyta jednak, przyjmuje najbardziej niebezpiecznych, najbardziej chorych, najsilniej zainfekowanych gości. Epidemie przychodzą zawsze nieoczekiwanie i niewidocznie, epidemie zawsze przychodzą skryte pod maską zdrowia⁶¹².

Czyta się w ostateczności. Pod przymusem i dlatego, że nie da się inaczej, bo wszystkie inne opcje już się wyczerpały. Czyta się, gdy nie można już dłużej odwlekać nieuniknionego – katastrofy dotykającej czytelnika, a także tego, co się czyta i całej przestrzeni, w której lektura się odbywa.

Odkąd pamiętam, nigdy nie rozumiałem, jak można czerpać przyjemność z lektury. Teoretyzowanie na temat swoich lektur, wymyślanie nieprawdopodobnych teorii dotyczących tego, co się czyta, zawsze wydawało mi się bardziej pociągające. Ale ta przypadłość nie ogranicza się tylko do literatury. Weźmy na przykład gry wideo, które fascynują przecież nie (tylko) dlatego, że interaktywne fikcje to w pełni angażujące przygody, a ich zgłębianie sprawia jakąś szczególną przyjemność. Przeciwnie, gra to praktyka, która – rozumiana jako rozrywka – sama w sobie bardzo szybko męczy. Kiedy jednak w graczurach uruchamia się teoretyk, cała aktywność nabiera rumieńców. Dopiero jako złożony proces odbioru, uczestnictwa i potencjalnej transformacji, gra staje się lekturą, nieustannym zawieszaniem i kwestionowaniem swoich własnych reguł (zawsze tylko z wnętrza tych reguł), i tylko jako taka może być interesująca.

⁶¹² Sz. Wróbel: *Ćwiczenia z przyjaźni*. Kraków 2012, s. 16.

„Jest tam, zawsze tam jest, od samego początku, gotowy, prawie nie poddawany retuszm ani zmianom”⁶¹³. Brzmi jak opis Odradka, ale to nie Kafka, tylko caca. Bo skoro o grze i graniu mowa, to nie sposób pominąć pierwszego gracza w *Nad Niemnem*, największego ojca-gorszyciela polskiej literatury poromantycznej – Ignacego Orzelskiego. Ojciec, egoista, póldiota. „Przedmiot drwin, tłusciutki, obżarty, kontrast z samym sobą, kiedy gra”⁶¹⁴. Komediant. „– Ciekawam – szepnęła [Justyna] – jaką to komedię mieć dziś będziemy?” (I, 10)⁶¹⁵.

W przeciwieństwie do tragedii, która wychodzi od nigdy niezaspokojalnego żądania, komedia – zgodnie z ontologią zaproponowaną przez Alenkę Zupančič – ma swój początek właśnie w zaspokojeniu. Jak twierdzi autorka *The Odd One In*: „Pole komedii jest zasadniczo polem, w którym odpowiedź poprzedza pytanie, zaspokojenie poprzedza żądanie. Nie dość, że (i my, i postaci komediowe) nie dostajemy tego, o co prosiliśmy, to w dodatku (a nie zamiast tego) dostajemy coś, o co wcale nie prosiliśmy”⁶¹⁶. Komedia to coś, co wciela wyjątek z powrotem w regułę, wciąga go do serii, wyjątkowość sytuacji na poziomie „normalności”. I w rezultacie zmienia samą normalność.

Orzelski doskonale wywiązuje się z roli komedianta. Wykazuje dobroduszną obojętność, gdy nie gra. Ale gra ciągle: „Unosił się i płonął wtedy tylko, kiedy grał. Grał ciągle” (I, 130–131). Orzelski jest wyjątkowy w tym sensie, że jako postać komediowa jest regułą złożoną z samych wyjątków. Radzi sobie z twórczą rozkoszą, bo jest w niej cały, a to znaczy, że jest także na nią całkowicie obojętny. „W świecie ‘pokonywania przeszkód’ i ‘czynienia wysiłen’ on ‘nie przełamywał nic i żadnych wysiłen nie czynił (I, 130), odpowiadając światu nieustannym ‘caca’”⁶¹⁷. W przeciwieństwie do Justyny-Antygony⁶¹⁸, która apatycznie i zgodnie ze swoim obowiązkiem, usłudze i pracowicie „grała na pamięć (I, 117)”. Grała, żeby zadowolić ojca, korzystając z jego nut.

Pora jednak, żeby zachciała je na nowo odczytać, a nie brzdękać coś wiecznie z pamięci. Zgodnie z lekcją Nietzschego, zamknięcie na pamięć, umożliwienie zapomina-

⁶¹³ K. Kłosiński: *Caca. Inny w Nad Niemnem*. W: Tegoż: *W stronę inności. Rozbiory i debaty*. Katowice 2006, s. 27.

⁶¹⁴ Tamże.

⁶¹⁵ Cytaty z *Nad Niemnem* Orzeszkowej za: K. Kłosiński, dz. cyt.

⁶¹⁶ A. Zupančič: *The Odd One In. On Comedy*. Cambridge, London 2008, s. 132. Cytat w tłumaczeniu Kuby Mikurdy. Zob.: K. Mikurda: *Nie-całość. Žižek, Dolar, Zupančič*. Warszawa 2015, s. 178-179.

⁶¹⁷ K. Kłosiński, dz. cyt., s. 40.

⁶¹⁸ Co ciekawe, u Koziołka obserwujemy analogiczny podział ról: Joanna Lipska występuje jako Antygona w wielkim mieście, a Mieczko Lipski jako (anty)Edyp.

nia, odbywa się na skutek otwarcia na nadmiar namiętności w stosunku do tego, co nowe. Tylko poprzez ponowną (ale zawsze czynioną po raz pierwszy) lekturę, bez pamięci o tym, co było i co być może, jesteśmy w stanie wmówić światu (nie)swoje caca.

Czytanie

O pożytkach i szkodliwości lacanizmu dla badań literackich

Streszczenie

Rozprawa jest autorską propozycją metodologiczną bezpośrednio wynikającą z dyskursu psychoanalitycznego, reprezentowanego tu przede wszystkim przez Sigmunda Freuda, Jacquesa Lacana i Slavoję Žižka. Stanowi propozycję ujęcia teorii lektury w kategoriach dyskursu psychoanalitycznego, przy uwzględnieniu rozważań nad różnymi konceptualizacjami aktu lektury.

Wychodząc od tradycyjnego rozumienia teorii jako uporządkowanej i porządkującej praktyki systemowej, autor wskazuje na jej dyskursywne słabości i ograniczenia. Stawia tezę, że paradoksalna (bo uwikłana w metodologię) kondycja czytania psychoanalitycznego umożliwia konfrontację ze swoją własną, realną podszewką, która rujnuje metodologiczne i systemowe aspiracje teoretyka. Spotkanie takiej suplementarnej teorii z tekstem jest jednak doświadczeniem traumatycznym, które zmusza do radykalnego przededefiniowania podmiotowości czytającego/teoretyzującego.

Autor konstruuje swoją teorię lektury wokół figury zapomnienia, przekonuje, że czytanie to zapominanie – o instytucjonalnej wiedzy, *téchne* i powinnościach wobec wspólnot interpretacyjnych. Ta próba zdefiniowania „motoryki” lektury jako procesu ustawicznego zapominania, nieustannego wyrzekania się pamięci, a także od-czyniania przeszłości, jawi z jednej strony jako rewolucyjne wykroczenie poza skostniały dyskurs uniwersytecki, z drugiej jednak ryzykuje tego dyskursu nieuchronne konserwowanie. Stawką jest właściwy status teorii psychoanalitycznej. Autor przekonuje, że jedyna możliwa rewolucja, do której psychoanaliza rzeczywiście prowadzi, to rewolucja w obrębie badań literackich i kreacyjnego aktu lektury. A jedynym (względnie suwerennym) podmiotem rewolucyjnym, który psychoanaliza rzeczywiście ustanawia, jest dojrzały czytelnik, który poprzez przejście do aktu (*passage à l'acte*) lektury faktycznie rewolucjonizuje swój obiekt i Inne z wnętrza uniwersyteckiego dyskursu.

W części praktycznej autor próbuje uchwycić „istotę” poezji Tadeusza Różewicza przez pryzmat lacanowskiej teorii spojrzenia, proponuje psychoanalityczne odczytanie polskiego podmiotu politycznego, który wyłania się z pisarstwa Jarosława Marka Rymkiewicza, „nielegalnie” odczytuje nowelę *Janko Muzykant* Henryka Sienkiewicza, a

także dokonuje ponownej lektury figury ojca, wokół której oscyluje twórczość Brunona Schulza.

The Reading
On the Advantage and Disadvantage of Lacanianism for Literary Studies
Summary

The dissertation is the author's original methodological proposal derived directly from the psychoanalytical discourse, herein first of all represented by the writings of Sigmund Freud, Jacques Lacan, and Slavoj Žižek. Putting forward a theoretical proposition to encapsulate the theory of reading in psychoanalytical notions, the author takes into consideration various conceptualizations of the act of reading.

Assuming as his departure point the traditional understanding of theory as a systemic praxis which is both ordered and order-inducing, he concurrently indicates its discursive shortcomings and limitations. Furthermore, the author claims that the paradoxical (by virtue of being entangled in methodology) condition of psychoanalytical reading in fact facilitates the confrontation with one's own, real "lining" that shatters methodological as well as systemic pursuits of a theoretician. Yet, the meeting of such a supplemental theory with the text results in the experience of trauma pressuring a reader/theoretician into a radical redefining of their subjectivity

The pivot of the theory advanced by the author is the figure of forgetting, and therefore, the act of reading itself should involve forgetting, for instance about institutional knowledge, being oblivious to *téchne*, but also forgetting one's duties towards manifold interpretive communities. This attempt at describing the "motoric" of reading as a process of continuous forgetting, of constant relinquishing memory (and rereading of the past), may be, on the one hand, perceived as a revolutionary transgression of the fossilized academic discourse, but on the other, as a risk-encumbered endeavour by which one can maintain the very discourse intact. What seems to be at stake here, is the proper status of the psychoanalytical theory. According to the author, the only genuine revolution which is to be prompted by psychoanalysis, is the one taking place in the field of literary studies and within the creative act of reading. And along the same lines, the only (relatively sovereign) subject psychoanalysis is able to constitute, is a mature, fully-fledged reader who, by the passage to the act (*passage à l'acte*) of reading, truly revolutionizes, from within of the academic discourse, her own subject as well as the Other.

In the analytical part of the dissertation, the author attempts to capture the essence of Tadeusz Różewicz's poetry through a prism of Lacanian gaze theory. He also proposes a psychoanalytical reading of the Polish political subject emerging from the writings of Jarosław Marek Rymkiewicz. Additionally, the author takes the liberty to read "illegally" a novella by Henry Sienkiewicz *Janko Muzykant*, to conclude with rereading of the figure of the father central to Bruno Schultz's oeuvre.

Bibliografia

1. Adams, P.: *The Emptiness of the Image. Psychoanalysis and Sexual Differences*. New York 1996.
2. Agamben, G.: *Nagość*. Przeł. K. Żaboklicki. Warszawa 2010.
3. Althusser, L.: *Writings on Psychoanalysis. Freud and Lacan*. Przeł. J. Mehlman. New York 1996.
4. Attridge, D., *Jednostkowość literatury*, tłum. P. Mościcki, Universitas, Kraków 2007.
5. Augé, M.: *Formy zapomnienia*. Przeł. A. Turczyn. Kraków 2009.
6. Azari, E.: *Lacan and the Destiny of Literature. Desire, Jouissance and the Sinthome in Shakespeare, Donne, Joyce and Ashbery*. New York 2008.
7. Badiou, A.: *Theory of the Subject*. Przeł. B. Bosteels. London, New York 2009.
8. Ballard, J. G.: *Ludzie millenium*. Przeł. R. Januszewski. Warszawa 2004.
9. Barnard, S.: *Tongues of Angels: Feminine Structure and Other Jouissance*. W: *Reading Seminar XX: Lacan's Major Work on Love, Knowledge, and Feminine Sexuality*. Red. S. Barnard, B. Fink. Nowy Jork 2002.
10. Barthes, R.: *Lektury*. Przeł. K. Kłosiński, M.P. Markowski, E. Wieleżyńska. Warszawa 2001.
11. Barthes, R.: *Przyjemność tekstu*. Przeł. A. Lewańska. Warszawa 1997.
12. Barthes, R.: *Światło obrazu*. Przeł. J. Trznadel. Warszawa 2008.
13. Baudrillard, J.: *O uwodzeniu*. Przeł. J. Margański. Warszawa 2005.
14. Baudrillard, J.: *Spółczesność konsumpcyjna : jego mity i struktury*. Przeł. S. Królak. Warszawa 2006.
15. Bednarek, J.: *Polityka poza formą. Ontologiczne uwarunkowania poststrukturalistycznej filozofii polityki*. Poznań 2012.
16. Berressem, H.: *The "Evil Eye" of Painting. Jacques Lacan and Witold Gombrowicz on the Gaze*. W: *Reading Seminar XI: Lacan's Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis*. Red. R. Feldstein, B. Fink, M. Jaanus. Nowy Jork 1995.
17. Bielik-Robson, A., „Na pustyni”. *Kryptologie późnej nowoczesności*, Kraków 2008.
18. Bielik-Robson, A.: „Bliźni nie istnieje”, albo o granicach psychoanalitycznej parafrazy. W: S. Žižek, E. L. Santner, K. Reinhard: *Bliźni*. Warszawa 2013.
19. Bielik-Robson, A.: *Erros. Mesjański witalizm i filozofia*. Kraków 2012.
20. Bielik-Robson, A.: *Zew dalekiego Boga: Lacan i symboliczne samobójstwo*. „Psychoanaliza. Czasopismo NLS” 2011, wyd. specjalne.
21. Bion, W. R., *Attention and Interpretation*, London 2007.
22. Bion, W. R., *Uwaga i interpretacja*, tłum. D. Golec, Oficyna Ingenium, Warszawa 2010.

23. Božovič, M.: *The Man Behind His Own Retina*. W: *Everything You Always Wanted to Know about Lacan (But Were Afraid to Ask Hitchcock)*. Red. S. Žižek. Londyn, Nowy Jork 1992.
24. Bracher, M.: *Lacan, Discourse, and Social Change. A Psychoanalytical Cultural Criticism*. New York 1993.
25. Brückner, A., *Słownik etymologiczny języka polskiego*, Warszawa 1957.
26. Calderón de la Barca, P.: *Życie jest snem*. Imitował J.M. Rymkiewicz. W: tegoż: *Dramaty*. Kraków 1975.
27. Calderón de la Barca, P.: *Życie snem. Księżę Niezłomny*. Przeł. E. Boyé, J. Słowacki. Red. B. Baczyńska. Wrocław–Kraków 2003.
28. Caroz, G., *Czytać – poza identyfikacją*, tłum. R. Tyranowski, „Psychoanaliza. Czasopismo NLS” 2014, nr 5.
29. *Cierpienie mężczyzny*. Z Wojciechem Kuczukiem rozmawia Katarzyna Kubiśowska, „Gazeta Wyborcza” z 2 VI 2003. Online: <http://wyborcza.pl/1,75517,1510505.html> [dostęp: 31.05.2015]
30. Cieślak, R.: *Widzenie Różewicza*. Warszawa 2013.
31. Clair, J.: *Méduse. Contribution à une anthropologie des arts du visual*. Paryż 1989.
32. Comay, R.: *Mourning Sickness. Hegel and the French Revolution*. Stanford 2011.
33. Condillac, E. de: *Traktat o wrażeniach*. Przeł. Wanda Wojciechowska. Kraków 1958.
34. Copjec, J.: *Imagine there is no woman. Ethics and sublimation*. Cambridge, London 2002.
35. Copjec, J.: *May '68. The Emotional Month*. W: *Lacan. The Silent Partners*. Red. S. Žižek. New York, London 2006.
36. Culler, J.: *On Deconstruction*. New York 1982.
37. Czapliński, P.: *Resztki nowoczesności*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2011.
38. Czapliński, P.: *Polityka i erotyka. O powieści politycznej czasów demokracji*, w: *Lacan, Žižek. Rewolucja pod spodem*, red. P. Czapliński, Z. Przychodniak, P. Śliwiński, Wydawnictwo „Poznańskie Studia Polonistyczne”, Poznań 2008.
39. Danek, D.: *Co nam zostało z psychoanalizy*. W: *Sporne i bezsporne problemy współczesnej wiedzy o literaturze*. Red. W. Bolecki, R. Nycz. Warszawa 2002.
40. de Man, P., *Autobiografia jako od-twarzanie*, tłum. M. B. Fedewicz, w: *Dekonstrukcja w badaniach literackich*, red. R. Nycz, Gdańsk 2000.
41. de Man, P., *Opór wobec teorii*, tłum. M. Rusinek, w: *Dekonstrukcja w badaniach literackich*. Red. R. Nycz. Gdańsk 2000.
42. de Man, P.: *Shelley Disfigured*. W: *The Rhetoric of Romanticism*. Nowy Jork 1984.
43. de Man, P.: *The Rhetoric of Romanticism*. New York 1984.
44. Derrida, J. *Psyché. Odkrywanie innego*, tłum. M.P. Markowski, w: *Postmodernizm. Antologia przekładów*, oprac. R. Nycz, Wydawnictwo Baran i Suszczyński, Kraków 1997.

45. Derrida, J., Attridge, D.: *Ta dziwna instytucja zwana literaturą*. Przeł. M.P. Markowski. W: *Dekonstrukcja w badaniach literackich*. Red. R. Nycz. Gdańsk 2000.
46. Derrida, J., *Points... Interviews, 1974-1994*, przeł. P. Kamuf, Stanford 1995.
47. Derrida, J.: *Archive Fever: A Freudian Impression*, tłum. E. Prenowitz, University of Chicago Press, Chicago 1996.
48. Derrida, J.: *Glas*. Przeł. J.P. Leavey, R. Rand. London 1986.
49. Dolar, M., *The Object Voice*, w: *Gaze and Voice as Love Objects*, red. R. Salecl, S. Žižek, Durham 1996.
50. Dolar, M.: *A Voice and Nothing More*. Cambridge 2006, s. 73.
51. Dolar, M.: *At First Sight*. W: *Gaze and Voice as Love Objects*, red. R. Salecl, S. Žižek, Durham 1996.
52. Dolar, M.: *Freud i polityczność*. Przeł. D. Matuszek, M. Rauszer. „Śląskie Studia Polonistyczne” 2013, nr 1.
53. Dolar, M.: *I shall be with you on your wedding night. Lacan and Uncanny*. „October” 1991, vol. 58.
54. Dybel, P.: *Bruno Schulz i psychoanaliza. Obraz kobiety w „Sierpniu”*. Artykuł dostępny online: <http://brunoschulz.eu/blog/archiwa/342>
55. Dybel, P.: *Derrida i Lacan: spór dwóch żaków o fallusa*. „Literatura na świecie” 2003, nr 3-4.
56. Dybel, P.: *Okruchy psychoanalizy. Teoria Freuda między hermeneutyką i post-strukturalizmem*. Kraków 2009.
57. Dybel, P.: *Seksualność zdegradowana, czyli perwersyjny świat prozy Brunona Schulza*. „Teksty Drugie” 2005, nr 3.
58. Dybel, P.: *Urwane ścieżki. Przybyszewski – Freud – Lacan*. Kraków 2000.
59. Dziadek A.: *Projekt krytyki somatycznej*. Warszawa 2014.
60. Eagleton, Sz.: *Święty terror*. Przeł. J. Konieczny. Kraków 2008.
61. Eurypides, *Medea*, w: tegoż: *Tragedie*, przeł. J. Łanowski, Warszawa 2005, t.1.
62. Evans, D.: *An Introductory Dictionary of Lacanian Psychoanalysis*. Londyn 1996.
63. Fink, B.: *Fundamentals of Psychoanalytic Technique*. New York 2007.
64. Fink, B.: *Kliniczne wprowadzenie do psychoanalizy lacanowskiej*. Przeł. Ł. Mokrosiński. Warszawa 2002.
65. Fink, B.: *Lacan to the Letter. Reading Ecrits Closely*. Minneapolis 2004.
66. Fink, B.: *Podmiot Lacanowski*. Przeł. Łukasz Mokrosiński. „Kronos” 2010, nr 1.
67. Fink, B.: *The The Lacanian Subject. Between Language and Jouissance*. Princeton 1995.
68. *Forever Freud. Z Jacques'em Lacanem rozmawia Emilia Granzotto*, tłum. J. Kutyla, w: S. Žižek, *Lacan. Przewodnik Krytyki Politycznej*, tłum. J. Kutyla, Warszawa 2010.
69. Foucault, M.: *Revolutionary Action „Until Now”*. W: *Language, Counter-Memory, Practice. Selected Essays and Interviews by Michel Foucault*. Red. D.F. Bouchard. New York 1977.

70. Freud, S., *Konstrukcje w analizie*, w: tenże, *Technika terapii*, tłum. R. Reszke, Wydawnictwo KR, Warszawa 2007.
71. Freud, S.: *Analiza fobii pięciolatka*, w: tegoż, *Dwie nerwice dziecięce*, przeł. R. Reszke, Wydawnictwo KR, Warszawa 2000.
72. Freud, S.: *Case Histories I. 'Dora and 'Little Hans'*, przeł. A. Strachey, J. Strachey, Penguin Books, New York 1977.
73. Freud, S.: *Kultura jako źródło cierpień*. Przeł. R. Reszke. W: tegoż: *Pisma społeczne*. Warszawa 1998.
74. Freud, S.: *Niesamowite*. W: Tegoż: *Pisma psychologiczne*. Przeł. R. Reszke. Warszawa 2008.
75. Freud, S.: *O słuszności postępowania polegającego na wyodrębnieniu z neurostenii kompleksu symptomów jako „nerwicy lęku”*. W: Tegoż: *Histeria i lęk*. Przeł. R. Reszke. Warszawa 2001.
76. Freud, S.: *Objaśnianie marzeń sennych*. Przeł. R. Reszke. Warszawa 1996.
77. Freud, S.: *Wykłady ze wstępu do psychoanalizy*, W: Tegoż: *Wykłady*. Przeł. R. Reszke. Warszawa 2010.
78. Freud, S.: *Wykłady ze wstępu do psychoanalizy. Nowy cykl*. Przeł. P. Dybel. Warszawa 1995.
79. Freud, S.: *Zahamowanie, symptom i lęk*. W: Tegoż: *Histeria i lęk*. Przeł. R. Reszke. Warszawa 2001.
80. Freud, S.: *Życie seksualne*. Przeł. R. Reszke. Warszawa 2009.
81. Frydryczak, B., *O zacieraniu śladów: Walter Benjamin i Fryderyk Nietzsche*, „Nowa Krytyka” 2003, nr 15.
82. Gajda, K. A.: *Medea dzisiaj*. Kraków 2008.
83. Gasché, R., *The Wild Card of Reading. On Paul de Man*, Harvard University Press, London 1998.
84. Gasché, R.: *In-differentia Philosophica*. W: P. de Man: *Ideologia estetyczna*. Przeł. A. Przybysławski. Gdańsk 2000.
85. Głowacka, D.: *Miłość i strach, czyli afektywne aporie demokracji*. W: *Pamięć i afekty*. Red. Z. Budrewicz, R. Sendyka, R. Nycz. Warszawa 2014.
86. Godzic, W.: *Film i psychoanaliza: Problem widza*. Kraków 1991.
87. Golan, R.: *Loving Psychoanalysis. Looking at Culture with Freud and Lacan*. London 2006.
88. Harari, R., *Lacan's Seminar on Anxiety: An Introduction*, przeł. J. C. Lamb-Ruiz, Nowy Jork 2001.
89. Harari, R.: *How James Joyce Made His Name*. Przeł. L. Thurston. New York 2002.
90. Hardt, M., *Komunizm jest bezwzględna krytyką wszystkiego, co istnieje*, <http://www.praktykateoretyczna.pl/michael-hardt-komunizm-jest-bezwzgledna-krytyka-wszystkiego-co-istnieje/>
91. Heidegger, M.: *Bycie i czas*. Przeł. B. Baran. Warszawa 1994.
92. Hillis Miller, J.: *Czytanie dokonujące odczytania*. Przeł. P. Wawrzyszko. W: *Dekonstrukcja w badaniach literackich*. Red. R. Nycz. Gdańsk 2000.

93. Israeli, Y.: *Logika i topologia Innej jouissance*. Przeł. A. Magdziarz. Wystąpienie dostępne online:
<http://www.sinthome.pl/pic/StronaPL/pragnienie/Israeli.pdf>
94. Jameson, F., *Archeologie przyszłości*, tłum. M. Płaza, M. Frankiewicz, A. Misk, Wydawnictwo UJ, Kraków 2011.
95. Janion, M.: *Niesamowita Słowiańszczyzna. Fantazmaty literatury*, Kraków 2006.
96. Janus-Sitarz, A.: *Przyjemność i odpowiedzialność w lekturze*. Kraków 2009.
97. Jaspers, K. A.: *Nietzsche. Wprowadzenie do rozumienia jego filozofii*. Przeł. D. Stroińska. Warszawa 1997.
98. Jones, E.: *On the Nightmare*. Hogarth Press. London 1931.
99. Kafka, F.: *Lekarz wiejski*. W: tegoż: *Proces. Wyrok*. Przeł. B. Schulz, J. Kydryński. Warszawa 1981.
100. Kalaga, K., *Pamięć, interpretacja, tożsamość*, „Teksty Drugie” 2012, nr 1-2.
101. Kant, I., *Religia w obrębie samego rozumu*, przeł. A. Bobko, Kraków 1993.
102. Kertész, I.: *Ja, inny. Kronika przemiany*, przeł. A. Górecka, Warszawa 2004.
103. *Kiel (Kynodontas)*. Reż. G. Lanthimos. Grecja 2009.
104. Klein, R., *Dlaczego Joyce?*, tłum. B. Wolf, „Psychoanaliza. Czasopismo NLS” 2007, nr 2.
105. Kłosiński, K.: *Spłoszyć interpretację. O statusie teorii w badaniach literackich rozmawiają Adam Dziadek, Wojciech Kalaga, Krzysztof Kłosiński, Aleksander Nawarecki, Józef Olejniczak, Dariusz Pawelec i Leszek Drong (głos w dyskusji panelowej)*. W: *Teoria nad-interpretacją*. Red. J. Olejniczak, M. Baron, P. Tomczok. Katowice 2012.
106. Kłosiński, K.: *Status dyskursu teoretycznego*. W: *Polonistyka w przebudowie. Literaturoznawstwo – wiedza o języku – wiedza o kulturze – edukacja*. Red. M. Czermińska i in. T. 2. Kraków 2005.
107. Kłosiński, K.: *W stronę inności. Rozbiory i debaty*. Katowice 2006.
108. Kłosiński, K.: *Poezja żalu*. Katowice 2001.
109. Kłosiński, K.: *Roland Barthes „Le plaisir du text”*. W: *Przewodnik po literaturze filozoficznej XX wieku*. Red. B. Skarga. T. 5. Warszawa 1997.
110. Kłosiński, K.: *Signifiance*. „Pamiętnik Literacki” 1999, z. 2.
111. Kłosiński, M., *Potwór, którym więc jestem (o Dziadach i Dusiołku)*, „Świat i Słowo” 2012, nr 1.
112. *Klucz do psychoanalizy. Z Jacques'em Lacanem rozmawia Madeleine Chapsal*, tłum. M. Kropiwnicki, w: S. Žižek, *Lacan. Przewodnik Krytyki Politycznej*, tłum. J. Kutyla, Warszawa 2010.
113. Kott, J.: *Medea w Pescarze*. W: tegoż: *Aloes. Dzienniki i małe szkice*. Warszawa 1997.
114. Koziółek, R. *Maski czytania*. W: *Intymność wyrażona*. Red. M. Kisiel, M. Tramer. Katowice 2006.
115. Koziółek, R.: *Teoria literatury jako akt wiary*. W: *Teoria nad-interpretacją?* Red. J. Olejniczak, M. Baron, P. Tomczok. Katowice 2012.
116. Koziółek, R.: *Znakowanie trawy albo praktyki filologii*. Katowice 2011.

117. Kristeva, J.: *Revolt, She Said. An Interview by Philippe Petit*. Przeł. B. O'Keeffe. New York 2002.
118. Kristeva, J.: *Strangers to Ourselves*. Przeł. L. S. Roudiez. New York 1991.
119. Kristeva, J.: *The Sense and Non-sense of Revolt. The Powers and Limits of Psychoanalysis*. Przeł. J. Herman. New York 2000.
120. Kuźma, E.: *Od wyrazu do intymności*. W: *Intymność wyrażona*. Red. M. Kisiel, M. Tramer. Katowice 2006.
121. Kuźniarz, B.: *Goodbye Mr. Postmodernism. Teorie społeczne myślicieli późnej lewicy*. Toruń 2011.
122. *Lacan a polityka*. Rozmowa z Jacques'em-Alainem Millerem. Przeł. J. Waga. „Res Publica Nowa” 2010, nr 4.
123. Lacan, J., *Lituraterre*, w: tenże, *Autres écrits*, Seuil, Paris 2001.
124. Lacan, J., *Seminar XIV. The Logic of Fantasy*. Przeł. C. Gallagher. Niepublikowane tłumaczenie.
125. Lacan, J., *Seminar XV. The Psychoanalytic Act*. Przeł. C. Gallagher. Niepublikowane tłumaczenie.
126. Lacan, J., *Television*, tłum. D. Hollier, R. Krauss, A. Michelson, W.W. Norton & Co, New York 1990.
127. Lacan, J., *The Seminar, Book VII. The Ethics of Psychoanalysis*, oprac. J.-A. Miller, przeł. D. Porter, Nowy Jork 1992.
128. Lacan, J.: *Ecrits. The First Complete Edition in English*. Przeł. B. Fink. New York 2006.
129. Lacan, J.: *Kanta Sadem*. Przeł. T. Komendant. „Twórczość” 1989, nr 8.
130. Lacan, J.: *Le séminaire: Livre XIX... ou pire*. Oprac. J.-A. Miller. Paryż 2011.
131. Lacan, J.: *Le triomphe de la religion*. Paryż 2005.
132. Lacan, J.: *Proposition of 9 October 1967 on the Psychoanalyst of the School*. Przeł. R. Grigg. „Analysis” 1995, nr 6.
133. Lacan, J.: *Seminar VI. Desire and its Interpretation*. Przeł. C. Gallagher. Niepublikowane tłumaczenie.
134. Lacan, J.: *Seminar VIII. Transference*. Przeł. C. Gallagher. Niepublikowane tłumaczenie.
135. Lacan, J.: *Seminar X. Anxiety*. Przeł. C. Gallagher. Niepublikowane tłumaczenie.
136. Lacan, J.: *Seminar XIII. The Object of Psychoanalysis*. Przeł. C. Gallagher. Niepublikowane tłumaczenie.
137. Lacan, J.: *Seminar XV. The Psychoanalytic Act*. Przeł. C. Gallagher. Niepublikowane tłumaczenie.
138. Lacan, J.: *Seminar XVII. The Reverse Side of Psychoanalysis*. Przeł. C. Gallagher. Niepublikowane tłumaczenie.
139. Lacan, J.: *Seminar XXI. Les non-dupes errent*. Przeł. C. Gallagher. Niepublikowane tłumaczenie.
140. Lacan, J.: *The Seminar, Book I. Freud's Papers on Technique*. Red. J.-A. Miller. Przeł. J. Forrester. New York 1988.

141. Lacan, J.: *The Seminar, Book III. The Psychoses*. Oprac. J.-A. Miller. Przeł. R. Grigg. New York 1997.
142. Lacan, J.: *The Seminar, Book XI. The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis*. Red. J.-A. Miller. Przeł. A. Sheridan. New York 1998.
143. Lacan, J.: *The Seminar, Book XVII. The Other Side of Psychoanalysis*. Przeł. R. Grigg. Red. J.-A. Miller. New York 2007.
144. Lacan, J.: *The Seminar, Book XX. Encore. On Feminine Sexuality. The Limits of Love and Knowledge*. Oprac. J.-A. Miller. Przeł. B. Fink. New York 1999.
145. Lacan, J.: *Tuche i automaton*. Przeł. K. Kłosiński. W: *Teorie literatury XX wieku. Antologia*. Red. A. Burzyńska, M.P. Markowski. Kraków 2006.
146. Leder, A., *Miejsce psychoanalizy w kulturze współczesnej*,
<http://www.kronos.org.pl/index.php?23275,376>
147. Leder, A.: *Europa w epoce schyłku*,
http://www.culturecongress.eu/europa/leder_europa
148. Leder, A.: *Figura ojca w polu podmiotowym Europy Zachodniej i postkomunistycznej*, „Śląskie Studia Polonistyczne” 2013, nr 1.
149. Leder, A.: *Prześniona rewolucja. Ćwiczenie z logiki rewolucyjnej*. Kraków 2014.
150. Łukasiewicz, J.: *TR*. Kraków 2012.
151. M. P. Markowski, *Czarny nurt. Gombrowicz, świat, literatura*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2004.
152. MacCannell, J. F.: *Figuring Lacan. Criticism and the Cultural Unconscious*. London 1986.
153. Majchrowski, Z.: *„Poezja jak otwarta rana” (czytając Różewicza)*. Gdańsk 2000.
154. Markowski, M. P., *Powszechna rozwiązłość. Schulz, egzystencja, literatura*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2012.
155. Markowski, M. P.: *Efekt inskrypcji. Jacques Derrida i literatura*. Bydgoszcz 1997.
156. Markowski, M. P.: *Życie na miarę literatury*. Kraków 2009.
157. Masschelein, A.: *The Unconcept. The Freudian Uncanny in Late-Twentieth-Century Theory*. New York 2011.
158. McGowan, T., *Realne spojrzenie. Teoria filmu po Lacanie*, przeł. K. Mikurda. Warszawa 2008.
159. McGowan, T., *The Feminine „No!”. Psychoanalysis and the New Canon*, Nowy Jork 2001.
160. Mellard, J. M.: *Beyond Lacan*. New York 2006.
161. Mickiewicz, A.: *Jakub Jasiński, czyli Dwie Polski*, w, tegoż, *Dramaty*, Czytelnik, Warszawa 1999.
162. *Mickiewicz, czyli wszystko*. Z Jarosławem Markiem Rymkiewiczem rozmawia Adam Poprawa, OPEN, Warszawa 1994.
163. Mikurda, K.: *Nie-całość. Žižek, Dolar, Zupančič*. Warszawa 2015.
164. Miller, J.-A., *The Relation Between the Sexes*, w: *Sexuation*, red. R. Salecl, Londyn 2000.

165. Miller, J.-A.: *Extimité*. W: *Lacanian Theory of Discourse. Subject, Structure and Society*. Red. M. Bracher i in. New York 1994.
166. Miller, J.-A.: *Introductory Talk at Saint-Anne Hospital*. W: *Reading Seminar XI: Lacan's Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis*. Red. R. Feldstein, B. Fink, M. Jaanus. New York 1995.
167. Miller, J.-A.: *Zakwestionowanie zbiorowej nadziei*. „Psychoanaliza. Czasopismo NLS” 2011, wyd. specjalne.
168. Miller, J.-M., *Marginalia to „Constructions in Analysis”*, tłum. A. Price, „NLS Messenger” 2010-2011, nr 31, http://www.kring-nls.org/files/jacques-alain_miller_-_marginalia_to_constructions_in_analysis.pdf
169. Miller, J.-M., *Czytać symptom*, tłum. P. Ostaszewska, „Psychoanaliza. Czasopismo NLS” 2014.
170. Milner, J.-C.: *For the Love of Language*, przeł. A. Banfield, Macmillan Press, London 1990.
171. Mrugalski, M.: *Teoria barw Tadeusza Różewicza*. Kraków 2007.
172. Newman, S.: *Interrogating the Master. Lacan and Radical Politics*. „Psychoanalysis, Culture & Society” 2004, nr 9.
173. Nietzsche, F.: *Pożyteczność i szkodliwość historii dla życia*. W: *Tenże: Nie-wczesne rozważania*. Przeł. L. Staff. Kraków 2003.
174. Nobus, D.: *Illiterature*. W: *Re-inventing the Symptom*. Red. L. Thurston. Nowy Jork 2000.
175. Norris, Ch.: *Dekonstrukcja przeciw postmodernizmowi*. Przeł. A. Przybyśławski. Kraków 2001.
176. Nycz, R.: *Literatura: litery lektura. O tekście, interpretacji, doświadczeniu rozumienia i doświadczeniu czytania*. W: *Teoria – literatura – życie. Praktykowanie teorii w humanistyce współczesnej*. Red. A. Legeżyńska, R. Nycz. Warszawa 2012.
177. Orzeszkowa, E.: *A... b... c...* W: *Eadem: Opowiadania*. Warszawa 1973.
178. P. Verhaeghe, F. Declercq, *Lacan's Goal of Analysis: “Le sinthome” or the Feminine Way*, w: *Re-inventing the Symptom. Essays on the Final Lacan*, red. L. Thurston, Nowy Jork 2002.
179. Palahniuk, Ch.: *Fight Club*. Przeł. L. Jęczyk. Warszawa 2006.
180. Parnicki, T.: *Srebrne orły*. Warszawa 1975.
181. Pawlak, K.: *Pisarstwo bez pisarza i psychoanaliza bez psychoanalizującego się – czyżby wynaturzenie poststrukturalizmu?* W: *Pisarz i psychoanalitik*. Red. R. Dziurla, J. Groth. Poznań 1999.
182. Pawlak, P.: *Analiza skonkludowana i nieskonkludowana – bycie psychoanalitika dzisiaj*. Artykuł dostępny online: http://sinthome.pl/pic/StronaPL/insomnia/KP_skonkludowana.pdf
183. *Philosophie et littérature. Entretien avec Jacques Derrida*. W: J. Derrida: *Moscou aller-retour*. Paris 1995.
184. Platon, *Fajdros, Hippiasz mniejszy. Hippiasz większy. Ion*. tłum. W. Witwicki, Warszawa 1999.

185. Pluth, E., *An Adventure in the Order of Things*. „S: Journal of the Circle for Lacanian Ideology Critique” 2010, vol. 3.
186. *Polityczność psychoanalizy. Freud – Lacan – Žižek*. Red. K. Kłosiński, D. Matuszek. Katowice 2014.
187. Potkański, J.: *Epoka spojrzenia: literatura i społeczeństwo nowego kapitalizmu*. Warszawa 2014.
188. Potkański, J.: *Parabazy wpływu. Iwaszkiewicz, Bloom, Lacan*. Warszawa 2008.
189. Potkański, J.: *Przeciw lacanowskiej prawicy*. „Śląskie Studia Polonistyczne” 2013, nr 1.
190. Potkański, J.: *Sobowtór. Różewicz a psychoanaliza Jacquesa Lacana i Melanie Klein*. Warszawa 2004.
191. *Psychoanalityczne interpretacje literatury: Freud, Jung, Fromm, Lacan*. Red. E. Fiała, I. Piekarski. Lublin 2012.
192. Rabaté, J.-M.: *Jacques Lacan: Psychoanalysis and the Subject of Literature*. New York 2001.
193. Rosińska, Z., *Metafory pamięci*, w: *Pamięć w filozofii XX wieku*, red. Z. Rosińska, Warszawa 2006.
194. Roudinesco, E.: *Jacques Lacan. Jego życie i myśl*. Przeł. R. Reszke, 2005.
195. Roudinesco, E.: *Po co psychoanaliza?*. Przeł. A. Gieros. Warszawa 2014.
196. Różewicz, T.: *Niepokój. Wybór wierszy*. Warszawa 2000.
197. Różewicz, T.: *Oko poety (notatka z roku 1963)*. W: tegoż: *Przygotowanie do wieczoru autorskiego*. Warszawa 1977.
198. Różewicz, T.: *Poezje wybrane. Selected poems*. Przeł. Adam Czerniawski. Kraków 1994.
199. Różewicz, T.: *W drodze*. W: Tegoż: *Margines, ale....*. Wrocław 2011.
200. Rymkiewicz, J. M., *Leśmian. Encyklopedia*, Wydawnictwo Sic, Warszawa 2001.
201. Rymkiewicz, J. M., *Rozmowy polskie latem roku 1983*, Świat Książki, Warszawa 2003.
202. Rymkiewicz, J. M., *Wiersze polityczne*, Wydawnictwo Sic, Warszawa 2010.
203. Rymkiewicz, J. M., *Wieszanie*, Wydawnictwo Sic, Warszawa 2007.
204. Rymkiewicz, J. M.: *Co to jest drozd*, Czytelnik, Warszawa 1973.
205. Rymkiewicz, J. M.: *Dwie komedie*, Czytelnik, Warszawa 1980.
206. Rymkiewicz, J. M.: *Kinderszenen*, Wydawnictwo Sic, Warszawa 2008.
207. Rymkiewicz, J. M.: *Król Mięsopest. Porwanie Europy*, Wydawnictwo Łódzkie, Łódź 1977.
208. Rymkiewicz, J. M.: *Posłowie. Czego nas uczy Adam Mickiewicz*, w: tegoż, *Wiersze polityczne*, Wydawnictwo Sic, Warszawa 2010.
209. Rymkiewicz, J. M.: *Reytan. Upadek Polski*, Warszawa 2013.
210. Rymkiewicz, J. M.: *Samuel Zborowski*, Wydawnictwo Sic, Warszawa 2010.
211. Rymkiewicz, J. M.: *Wieki książę z dodaniem rozważań o i istocie i przymiotach ducha polskiego*, PIW, Warszawa 1983.
212. Rymkiewicz, J. M.: *Zachów słońca w Milanówku*, Wydawnictwo Sic, Warszawa 2002.

213. S. Schneidermana *Jacques Lacan. Śmierć intelektualnego bohatera*. Przeł. Ł. Mokrosiński. Warszawa 2004.
214. Salecl, R.: *(Per)wersje miłości i nienawiści*. Przeł. Ł. Mokrosiński. Warszawa 2009.
215. Sandler, S.: *Wstęp*. W: A. Świętochowski: *Nowele i opowiadania*. Wrocław 1965.
216. Santner, E. L., *Miracles Happen*, w: S. Žižek, E. Santner, K. Reinhard, *The Neighbor. Three Inquiries in Political Theology*, Chicago 2005.
217. Santner, E. L.: *On Creaturely Life. Rilke, Benjamin, Sebald*. Chicago, London 2006.
218. Saramago, J.: *Miasto ślepców*. Przeł. Z. Stanisławska. Poznań 2010.
219. Schmitt, C.: *Teologia polityczna i inne pisma*. Przeł. M. A. Cichocki. Kraków 2000.
220. Schulz, B.: *Sanatorium pod klepsydrą*. W: Idem: *Opowiadania. Wybór esejów i listów*. Oprac. J. Jarzębski. Kraków 1989.
221. Shepherdson, Ch., *Lacan and the Limits of Language*, Fordham University Press, New York 2008.
222. Sienkiewicz, H., *Janko Muzykant*, w: tenże: *Wybór nowel i opowiadań*, oprac. T. Bujnicki, Wydawnictwo, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk 1979.
223. Skrendo, A.: *Tadeusz Różewicz i granice literatury. Poetyka i etyka transgresji*. Kraków 2002.
224. Soler, C., *Akteizm, a nawet lepiej?*. Przeł. A. Sarapuk.
<http://www.sinthome.pl/news/wp-content/uploads/2010/02/colette-soler-akteizm-a-nawet-lepiej.pdf>
225. Soler, C.: *Literature as Symptom*. W: *Lacan and the Subject of Language*. Red. E. Ragland-Sullivan, M. Bracher. New York 1991.
226. Soler, C.: *Paradoksy symptomu w psychoanalizie*. „Teksty Drugie” 2013, nr 6.
227. Soler, C.: *The Paradoxes of the Symptom in Psychoanalysis*. W: *The Cambridge Companion to Lacan*. Red. J.-M. Rabate. Nowy Jork 2003.
228. Sowa, J.: *Fantomowe ciało króla. Peryferyjne zmagania z nowoczesną formą*. Kraków 2011.
229. Stoltzfus, B.: *Lacan and Literature: Purloined Pretexts*. New York 1996.
230. Świeściak, A.: *Melancholia w poezji polskiej po 1989 roku*, Universitas Kraków 2010.
231. Świętochowski, A.: *Nowele i opowiadania*. Wrocław 1965.
232. Szekspir, W.: *Makbet*. Przeł. J. Paszkowski. W: tegoż: *Dzieła dramatyczne*. T.5. Przeł. J. Paszkowski, L. Ulrich. Warszawa 1963.
233. Szymutko, S.: *Nagrobek ciotki Cili*. Katowice 2001.
234. Szymutko, S.: *Przeciw marzeniu?* Katowice 2006.
235. Szymutko, S.: *Rzeczywistość jako zwątpienie w literaturze i w literaturoznawstwie*. Katowice 1998.
236. Szymutko, S.: *Zaczyn*. Wersja elektroniczna: http://www.f-art.pl/artykul.php?id_artyku=569&szablon=autorzy_artyk_felieton

237. *Teoria traumy jako siła lektury. Cathy Caruth w rozmowie z Katarzyną Bojarską*, „Teksty Drugie” 2010, nr 6.
238. Tercz, J.: *Psychoanalityczny przypadek Lacana*. Artykuł dostępny online: <https://machinamysli.wordpress.com/2015/03/07/psychoanalityczny-przypadek-lacana>
239. *The Literary Lacan. From Literature to Lituraterre and Beyond*. Red. S. Bisswas. Chicago 2013.
240. Tomczok, P.: *Egzorcyzm antyhermeneutyczny. O wypędzaniu ducha*. W: *Teoria nad-interpretacją?* Red. J. Olejniczak, M. Baron. P. Tomczok. Katowice 2012.
241. Vidler, A.: *The Architectural Uncanny. Essays in the Modern Unhomely*. Cambridge, London 1992.
242. *Wielki Inny istnieje – to my nim jesteśmy!* Z Janem Sową rozmawia Krystian Szadkowski, dostęp online: <http://www.praktykateoretyczna.pl/jan-sowa-krystian-szadkowski-wielki-inny-istnieje-to-my-nim-jestesmy/>
243. Wojda, D.: *Tekst jako „anastylos”*. *Przedmiot i ciało w twórczości Jarosława Marka Rymkiewicza*, „Przestrzenie Teorii” 2002, nr 1.
244. *Wokół Freuda i Lacana: interpretacje psychoanalityczne*. Red. L. Magnone, A. Mach. Warszawa 2009.
245. Wróbel, S., *Przyzwolenie i opór wobec psychoanalizy*, <http://www.kronos.org.pl/index.php?23275,377>
246. Wróbel, Sz.: *Ćwiczenia z przyjaźni*. Kraków 2012.
247. Wróbel, Sz.: *Don Kichot w krainie uogólnionej psychopatologii*, „Kultura Liberalna” 2013, nr 224. Online: <http://kulturaliberalna.pl/2013/04/23/sokol-wrobel-jacyno-leder-obsesje-natrektwa-polskosc/>
248. Wróbel, Sz.: *Psychoanaliza wobec polityki i śmierci ojca*. „Psychoanaliza. Czasopismo NLS” 2011, wyd. specjalne.
249. Žižek S.: *‘In His Bold Gaze My Ruin Is Writ Large’*. W: *Everything You Always Wanted to Know About Lacan (But Were Afraid to Ask Hitchcock)*. Red. S. Žižek. London–New York 1992.
250. Žižek, S., *Cztery dyskursy, cztery podmioty*, tłum. M. Kropiwnicki, w: *Žižek. Przewodnik Krytyki Politycznej*, red. M. Kropiwnicki, J. Kutyla, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2009.
251. Žižek, S., *Enjoy Your Symptom! Jacques Lacan in Hollywood and Out*, Nowy Jork 1992.
252. Žižek, S., *For They Know Not What They Do. Enjoyment as a Political Factor*, Nowy Jork 2008.
253. Žižek, S., J. Milbank, *Monstrosity of Christ*, red. C. Devisa, Londyn 2009.
254. Žižek, S., *Kukła i karzeł. Perwersyjny rdzeń chrześcijaństwa*. Tłum. M. Kropiwnicki. Bydgoszcz 2006.
255. Žižek, S., *Lacrimae rerum. Kieślowski, Hitchcock, Tarkowski, Lynch*, przeł. G. Jankowicz, J. Kutyla, K. Mikurda, P. Mościcki, Kraków 2007.

256. Žižek, S., *Object a in social link*, w: *Jacques Lacan and the Other Side of Psychoanalysis: Reflections on Seminar XVII*, red. J. Clemens, R. Grigg, Duke University Press, Durham–London 2006.
257. Žižek, S., *Odwaga w czasie beznadziei*,
<http://www.krytykapolityczna.pl/artykuly/ue/20150727/zizek-o-grecji-odwaga-w-czasach-beznadziei>
258. Žižek, S., *Parallax View*, Cambridge 2006.
259. Žižek, S., *Przekleństwo fantazji*, przeł. Adam Chmielewski, Wrocław 2001.
260. Žižek, S.: *Hitchcockian Sinthoms. W: Everything You Always Wanted to Know about Lacan: But Were Afraid to Ask Hitchcock*. Red. S. Žižek, 1992.
261. Žižek, S.: *Kruchy absolut*. Przeł. M. Kropiwnicki. Warszawa 2009.
262. Žižek, S.: *Lacan. Przewodnik Krytyki Politycznej*. Przeł. J. Kutyla. Warszawa 2010.
263. Žižek, S.: *Patrząc z ukosa. Do Lacana przez kulturę popularną*. Przeł. J. Margaiński. Warszawa 2003.
264. Žižek, S.: *Przemoc. Sześć spojrzeń z ukosa*. Przeł. A. Górny. Warszawa 2010.
265. Žižek, S.: *Rewolucja u bram. Pisma Lenina z roku 1917*. Przeł. J. Kutyla. Warszawa 2006.
266. Žižek, S.: *The Plague of Fantasies*. London, New York 2008.
267. Žižek, S.: *W obronie przegranych spraw*. Przeł. J. Kutyla. Warszawa 2008.
268. Žižek, S.: *Wzniosły obiekt ideologii*. Przeł. J. Bator, P. Dybel. Wrocław 2001.
269. Zupančič, A., *Lacan's Heroines*, w: *Jacques Lacan. Critical Evaluations in Cultural Theory*, red. S. Žižka, Nowy Jork 2004, t.4.
270. Zupančič, A.: *Philosophers' Blind Man's Buff. W: Gaze and Voice as Love Objects* Red. R. Salecl, S. Žižek. Londyn 1996.
271. Zupančič, A.: *The Odd One In. On Comedy*. Cambridge, London 2008.
272. Zupančič, A.: *The Subject of the Law. W: Cogito and Unconscious*. Red. S. Žižek. Durham, London 1998.